COSTLY TOLERANCE

TANTANGAN BARU DIALOG MUSLIM-KRISTEN DI INDONESIA DAN BELANDA

M. Amin Abdullah, Alle G. Hoekema, Emanuel Gerrit Singgih, Zainal A. Bagir, Yaser Ellethy, Mery Kolimon, Sahiron Syamsuddin, Klass Spronk, Gé M. Speelman, Fatimah Husein, M. Alipour, Suhadi, Rachel Iwamony, Wiwin S. Aminah, Marthen Tahun, Fredy T. Widiyanto

Editor: Suhadi

COSTLY TOLERANCE

TANTANGAN BARU DIALOG MUSLIM-KRISTEN DI INDONESIA DAN BELANDA

Editor: Suhadi

Penulis
M. Amin Abdullah, Alle G. Hoekema, Emanuel Gerrit Singgih,
Zainal A. Bagir, Mery Kolimon, Sahiron Syamsuddin, Klass Spronk,
Gé M. Speelman, Fatimah Husein, M. Alipour, Suhadi, Rachel Iwamony,
Wiwin S. Aminah, Marthen Tahun, Fredy T. Widiyanto

COSTLY TOLERANCE
Tantangan Baru Dialog Muslim-Kristen di Indonesia dan Belanda

ISBN : 978-602-50445-6-4

Penulis:
M. Amin Abdullah, Alle G. Hoekema, Emanuel Gerrit Singgih, Zainal A. Bagir, Yaser Ellethy, Mery Kolimon, Sahiron Syamsuddin, Klass Spronk, Gé M. Speelman, Fatimah Husein, M. Alipour, Suhadi, Rachel Iwamony, Wiwin S. Aminah, Marthen Tahun, Fredy T. Widiyanto

Editor:
Suhadi

Penyunting Bahasa:
Linah K. Pary
Ita Fitri Astuti
Desain Cover:
Stelkendo Kreatif
Desain Layout:
Imam Syahirul Alim

viii x 374 halaman; ukuran 15 x 23 cm

Penerbit:
CRCS (Center for Religious and Cross-cultural Studies)
Progam Studi Agama dan Lintas Budaya
Sekolah Pascasarjana Lintas Disiplin, Universitas Gadjah Mada
Jl. Teknika Utara, Pogung, Yogyakarta
Telp/Fax: 0274 544976
www.crcs.ugm.ac.id; Email: crcs@ugm.ac.id

KATA PENGANTAR

Di tengah tantangan kebebasan beragama, kerukunan, dan perdamaian yang kian kompleks di Indonesia dan Belanda, para akademisi dan praktisi yang terkumpul di dalam *The Netherlands-Indonesia Consortium for Muslim-Christian Relations* (NICMCR) terus berbagi pengetahuan dan pengalaman untuk mengatasi persoalan intoleransi dan radikalisme atau lebih luas lagi persoalan identitas agama dalam ruang publik. NICMCR merupakan wadah jaringan universitas dan organisasi masyarakat sipil di Belanda dan Indonesia, yang terdiri dari para cendekiawan, pemimpin agama dan praktisi.

Sebagai bagian dari upaya itu, NICMCR menyelenggarakan konferensi dengan tema besar *Costly Tolerance* pada 9-12 Maret 2015, bertempat di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dalam konferensi empat hari tersebut diselenggarakan seminar publik, workshop tematik, dan *business meeting*. Workshop tematik dihadiri oleh belasan akademisi, tokoh agama, dan praktisi dialog agama dari Belanda. Sementara dari Indonesia hadir sekitar lima puluh akademisi, tokoh agama, dan aktivis dialog. Seminar publiknya, selain dihadiri oleh partisipan workshop tersebut, juga diikuti tidak kurang dari 250 peserta, termasuk dosen, aktivis dialog, dan mahasiswa. Kegiatan tersebut juga mendapat dukungan dari Kementerian Agama RI, Kementerian Luar Negeri RI, dan Kedutaan Besar Belanda di Indonesia.

Baik dalam seminar publik maupun workshop banyak muncul pemikiran dan sharing pengalaman yang sangat menarik,

yaitu, mengenai bagaimana mengembangkan toleransi serta membangun alternatif wacana di tengah menguatnya intoleransi dan radikalisme di Indonesia dan Belanda. Para narasumber dan peserta yang ahli dalam berbagai bidang seperti tafsir Alquran dan Alkitab, pendidikan perdamaian, dan praktisi di lapangan memberikan perhatian besar dan berusaha keras untuk memaknai ulang toleransi, baik secara teologis maupun praktik sosialnya di lapangan, termasuk bagaimana konteksnya dalam gerakan perempuan dan kaum muda yang mereka geluti dan hidupi.

Tulisan yang berada di hadapan pembaca ini merupakan kumpulan makalah dalam seminar dan workshop *Costly Tole-rance* tersebut. Setelah makalah-makalah tersebut didiamkan cukup lama, NICMCR memutuskan untuk menerbitkannya. Karena keterbatasan ruang, kami memilih hanya sebagian makalah yang dapat diterbitkan. Pertimbangannya, terlebih, karena kematangan makalah-makalah tersebut untuk siap diterbitkan. Sebagian makalah dalam buku ini telah diterbitkan versi bahasa Inggrisnya di jurnal-jurnal ternama atau kumpulan buku. Untuk tulisan yang sudah diterbitkan diberi keterangan di tulisan bersangkutan dalam buku ini. Sebagian makalah lain belum pernah diterbitkan. Sebagian besar makalah diterjemahkan dari bahasa Inggris oleh penerjemah. Sebagian kecil tulisan, terutama dari penulis Indonesia, ditulis ulang dari bahasa Inggris ke dalam bahasa Indonesia oleh penulisnya sendiri.

Kami mengucapkan banyak terima kasih kepada *Steering Committee* NICMCR (Frans Wijsen, Sahiron Syamsuddin, Robert Setio, Corrie van der Ven, dan Zainal Abidin Bagir) yang telah mengambil keputusan dan menginisiasi penerbitan buku ini. Tidak lupa ucapan terima kasih untuk dua orang dari NICMCR lain yang memiliki peran dan perhatian besar dalam proses penerbitan buku, yaitu Leo Koffeman dan June Beckx. Selain diterbitkan atas nama NICMCR, buku ini juga diterbitkan atas nama Prodi Agama dan Lintas Budaya (CRCS), Sekolah Pascasarjana Lin-

tas Disiplin UGM serta UIN Sunan Kalijaga. Oleh karena itu, kami juga mengucapkan banyak terima kasih kepada Dr. Samsul Maarif selaku Pengelola CRCS UGM dan kepada Prof. K.H. Yudian Wahyudi, Ph.D. selaku Rektor UIN Sunan Kalijaga. Kami menghaturkan banyak terima kasih kepada pimpinan Kerk in Actie yang telah memberikan dukungan dana penerbitan buku ini.

Buku ini tidak akan hadir di hadapan pembaca tanpa kerja keras tim penerbitan buku ini. Untuk itu kami mengucapkan terima kasih sebesar-besarnya kepada editor (Suhadi) dan penyelaras bahasa (Ita Fitri Astuti dan Lina Pary) yang telah bekerja dengan sangat gigih, dan juga kepada Laela Fitri yang membantu menginventarisir naskah-naskah konferensi sebagai bahan awal buku ini. Penghargaan sebesar-besarnya juga kami sampaikan untuk para penerjemah yang telah berkontribusi dengan sangat baik, yaitu Subandri Simbolon, Maria Fauzi, Nina Mariani Noor, dan Ribka N. Barus. *Last but not least* kami mengucapkan banyak terima kasih setinggi-tingginya kepada enam belas penulis yang telah mengizinkan tulisannya diterbitkan dan kerja kerasnya untuk merevisi tulisannya.

Tidak lupa, kami haturkan banyak terima kasih kepada para pembaca yang budiman. Selamat membaca!

Yogyakarta, Mei 2018

NICMCR

DAFTAR ISI

Bagian III: Demokrasi, Pluralisme dan Rekonsiliasi

Bagian IV: Toleransi, Negosiasi, dan Dialog

Bagian V: Toleransi Intra-Agama dan Dakwah/ Misi

Costly Tolerance:
Tantangan Dialog di Indonesia dan Belanda

Suhadi

Terma *costly tolerance* (toleransi yang mahal) mengundang pertanyaan, sebab istilah ini jarang digunakan. Istilah *costly tolerance* seperti menyentak. Mengapa toleransi diberi atribut "mahal"? Oleh karena itu tulisan ini, *pertama,* berusaha memberikan pengantar singkat tentang apa yang dimaksud *costly tolerance* oleh buku ini. Pengantar tersebut diperlukan karena walaupun dari sisi substansi lima belas tulisan lain yang ada di sini mendiskusikan secara tidak langsung *costly tolerance,* tetapi tidak ada yang menyinggungnya secara khusus dan eksplisit. *Kedua,* meletakkan ide *costly tolerance* dalam membaca tulisan-tulisan lain dalam buku ini. Atau dengan kata lain, tulisan ini mengulas secara singkat tulisan-tulisan lain dan mencoba merefleksikannya dengan gagasan *costly tolerance.*

Simplifikasi Arena Toleransi

Salah satu diskursus publik tentang toleransi yang sangat kuat di Indonesia adalah pembagian demarkasi yang hitam-putih mengenai toleransi. Batas-batas demarkasi tersebut dianggap tegas dan *fixed.* Yaitu, pada satu sisi kebolehan bertoleransi dalam ruang sosial

dan di sisi lain larangan bertoleransi dalam ruang iman, *aqidah* atau ibadah (Suhadi, 2014: 165). Dalam bahasa yang lebih lugas sering disampaikan dengan ungkapan bolehnya bertoleransi dalam bidang sosial, sementara dilarang bertoleransi dalam bidang agama. Diskursus seperti itu kuat di kalangan masyarakat Muslim –salah satu penanda puncaknya adalah fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tahun 2005 tentang larangan doa bersama. Meskipun demikian pola ungkapan sejenis juga dengan mudah kita temukan dalam komunitas Kristiani.

Penyebaran pengetahuan tentang dua model toleransi yang *halal* dan toleransi yang *haram* tersebut dimulai sangat masif, misalnya melalui buku daras pendidikan agama di sekolah. Belakangan ini penulis bersama para kolega di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta mengkaji isi dan persebaran literatur yang dikonsumsi oleh generasi Muslim milennial. Pada umumnya buku daras yang merujuk pada kurikulum pemerintah bersifat inklusif. Tetapi komitmen keterbukaannya masih *compang-camping*. Misalnya, di sebuah buku pelajaran terdapat bab yang membahas tentang "Indahnya Hidupku dengan Menjaga Toleransi dan Etika dalam Pergaulan". Meskipun judul dan babnya membahas tentang toleransi, ternyata isinya banyak diwarnai oleh anjuran kewaspadaan untuk tidak melangkah terlalu jauh dalam bertoleransi, yaitu bertoleransi dalam hal agama (Suhadi, 2018: 60-61).

Padahal, apa yang disebut sosial dan agama bisa jadi, minimal sebagiannya, bersifat cair, tumpang-tindih, kabur, dan tidak *fixed*. Jika toleransi dalam bidang sosial disarankan, atau minimal dibolehkan, mengapa sering kita temukan ajakan untuk tidak berbelanja di toko yang pemiliknya dari kelompok agama atau etnik tertentu? Atau, mengapa ada pesan kehati-hatian kepada anak-anak dalam bergaul dengan anak tetangga yang berlainan agama? Mengapa ada kampanye untuk jangan memilih pemimpin politik --seperti presiden, gubernur, atau bupati— yang berbeda agama? Mungkin seseorang dapat berdalih bahwa ekonomi, sosial,

dan politik adalah juga urusan agama. Kalau demikian jawabannya, adakah urusan di dunia ini yang tidak terkait dengan agama? Lalu, mengapa ada klasifikasi bolehnya bertoleransi dalam bidang sosial dan larangan bertoleransi dalam hal agama? Mengapa tidak sekalian saja semua bentuk toleransi dilarang?

Toleransi dan Tradisi *Slametan*

Saya tidak ingin mengatakan secara historis polemik tentang pembagian dua jenis toleransi di atas sebagai kemunduran, sebab di setiap masa selalu ada kehidupan kultur yang inklusif dan eksklusif. Tetapi dibanding praktik *slametan* yang berakar sangat mendalam di Jawa, diskursus pembagian wilayah toleransi sosial dan toleransi agama tampaknya merupakan kemunduran diskursus toleransi di Indonesia. *Slametan* merupakan tradisi yang memiliki akar kultural yang mendalam dalam budaya Jawa. Tradisi ini dipraktikkan sejak lama, dimodifikasi dari waktu ke waktu, dan terus dipraktikkan secara luas di kalangan masyarakat rural di Jawa. Dalam *slametan*, orang dari berbagai latar agama, keyakinan, dan kelas sosial berkumpul, berdoa, dan menyantap hidangan bersama. Sulit memilah apakah tradisi *slametan* itu merupakan praktik budaya, agama, atau sosial. Dalam observasinya yang mendalam tentang *slametan,* seorang Antropolog kawakan, Andrew Beatty menyebutkan, "orang dengan orientasi yang berbeda-beda hadir bersama dalam satu ritual dan memproduksi konsensus". Dalam sebuah *slametan* orang-orang bermain dengan kata-kata atau bahasa yang ambigu (Beatty, 1999: 27). Komunikasi dalam tradisi *slametan* sebenarnya sangat rumit, tetapi diterima dengan *gampang* dalam praktik kultur Jawa. Tradisi *slametan* menunjukkan bagaimana simbolisasi harmoni dan toleransi dibangun dalam masyarakat Jawa.

Pernyataan Habermas (1984: 85-86) tentang aksi komunikatif para aktor mungkin membantu menjelaskan, bahwa *"to reach an understanding about the action situation and their plans*

of action in order to coordinate their actions by way of agreement. The central concept of interpretation refers in the first instance to negotiating definitions of the situation which admit of consensus". Dalam kasus *slametan* di Jawa, untuk mencapai kesalingpengertian *(understanding)* serta harmoni, orang-orang membangun kesepakatan atau konsensus melalui negosiasi. Negosiasi tersebut direpresentasikan dalam ungkapan lisan pemimpin slametan, sambutan tuan rumah, dan simbol-simbol yang terlihat ambigu. Bahkan pada praktiknya bisa jadi ada orang yang tidak setuju – mungkin atas dasar pertimbangan teologis— dengan tradisi *slametan*, atau orang yang bingung untuk apa sebenarnaya *slametan* diadakan, tetapi tetap datang ke acara *slametan* tetangganya. Mereka yang tidak setuju dengan slametan bisa jadi hanya diam dari awal hingga akhir sewaktu yang lain mengamini doa yang dipanjatkan di dalam *slametan.* Sebab sebenarnya diam adalah juga merupakan bentuk negosiasi. Bisa saja orang yang tidak setuju dengan *slametan* tidak menghadiri sebuah acara *slametan*, tetapi banyak dari mereka tetap hadir karena ingin merawat harmoni dengan lingkungannya. Dalam hal seperti itu, yang bersangkutan menekan keyakinannya demi merawat hubungan sosial. Di situlah letak mahalnya toleransi, sebab sebenarnya dia memiliki "kuasa" untuk tidak hadir. *Slametan* merupakan tradisi yang sangat unik di mana toleransi bekerja dalam *everyday religion* orang-orang Jawa.

Costly Tolerance

Sebagai konsep, toleransi –dibanding pluralisme, multikulturalisme, atau kebebasan beragama, sering dianggap dangkal karena masih mengandung adanya superioritas dalam relasi antarpihak di dalamnya. Sinyalemen tersebut tidak keliru. Memang pada titik itulah sulitnya bertoleransi, bahwa masyarakat memang bukanlah kumpulan orang-orang yang tulus, tidak politis, dan tidak berkepentingan. Karena dalam berelasi orang atau kelompok sering mengedepankan kuasa dan superioritasnya. *Costly tolerance* terjadi

bila seseorang atau kelompok memiliki kuasa untuk menekan, tetapi mereka tidak melakukannya.

Toleransi dapat dilihat sebagai kesediaan orang atau pihak yang berkuasa untuk meninggalkan penggunaan kekuasaan dalam berhubungan dengan mereka yang kurang atau tidak berkuasa, contohnya, karena posisi mereka sebagai agama minoritas atau aliran minoritas di dalam agama tertentu. Kekuasaan di sini memiliki arti luas, bukan hanya terbatas kuasa formal. Misalnya, kuasa yang diperoleh karena posisinya sebagai bagian dari mayoritas di masyarakat. Secara sosiologis, bukan secara legal, kelompok mayoritas bisa jadi menggunakan pilihan kekerasan yang pada kenyataannya kadang dimaklumi. Namun mereka tidak ingin menggunakannya karena memberi "kebebasan" kepada pihak lain untuk mengikuti atau tunduk maupun tidak terhadapnya. Pada tingkat formal dalam kehidupan politik, toleransi adalah aspek dari ketegangan konstitusional antara pemerintahan, yurisdiksi, dan hak asasi Manusia. Hak asasi manusia berusaha menyusun aturan dan mengawal batas-batas penggunaan kekuasaan oleh otoritas. Pemerintahan dan yurisdiksi dalam diri mereka hanya dapat berfungsi jika orang-orang patuh, sedangkan hak asasi manusia menyiratkan bahwa manusia memiliki kebebasan mendasar. Sehingga ketaatan yang berakar pada kebebasan dapat dialami (Koffeman, 2016: 2). Di sini kemudian ko-eksistensi dibangun di atas dasar kebebasan warga.

Dalam kompleksitas sosial dan politik yang berkembang, toleransi menemukan relevansi dan tantangan barunya. Toleransi yang bersifat "murahan" atau basa-basi tidak memadai lagi, karena dalam jangka panjang akan rentan dan mudah goyah. Toleransi yang dibutuhkan adalah toleransi yang "mahal", karena mensyaratkan kesediaan untuk menerima satu sama lain sepenuhnya, terlepas dari perbedaan yang berakar dalam pandangan dunia dan agama, selama perbedaan-perbedaan ini tidak menyebabkan kekerasan. Ini didasarkan pada pengakuan kesetaraan sebagai nilai itu sendiri,

terlepas dari hubungan kuasa *("equality as a value in itself, irrespective of power relationship").* Itu menyiratkan tingkat pengendalian diri, bukan karena takut akan pembalasan, tetapi keluar menghormati orang-orang dengan pandangan lain mereka (Koffeman, 2016: 7). Sayangnya, hal itu saat ini tidak mudah ditemui, sebab batas-batas diskursus publik yang aman cukup mahal. Kembali pada keberadaan superioritas, untuk terwujudnya toleransi superioritas tersebut harus ditekan. Sekali lagi, disitulah letak beratnya *costly tolerance*.

Bonhoeffer menulis tentang *costly grace* (pengampunan yang mahal) yang dia perhadapkan dengan *cheap grace* (pengampunan yang murah). Dia mencontohkan dalam hal sakramen atau penebusan dosa dalam ajaran Kristen. Harga dari pengampunan yang murah adalah seperti barang murah yang dijual di pasar. Jika penebusan dosa dengan gampang didapatkan, maka orang dengan mudah menyepelekan proses dalam meraihnya. Padahal untuk mendapatkan pengampunan meski ada perasaan berdosa yang mendalam (Bonhoeffer,1994: 45-47). *Costly grace* di ajaran Kristiani sebanding dengan *taubat nasukha* (pertaubatan yang sungguh-sungguh) dalam ajaran Islam. Dalam bahasa popular atau informal, lawan dari *taubat nasukha* adalah *taubat lombok*. Artinya, setelah rasa pedas hilang di mulut, seseorang akan makan sambal lagi. Orang yang melakukan taubat lombok diyakini juga demikian, akan mengulangi kesalahan serupa di masa depan. *Cheap grace* kemudian persis sama artinya dengan *taubat lombok.* Di sini, kita dapat persamakan juga dengan *cheap tolerance.*

Tentang Buku Ini

Buku ini ditulis oleh enam belas kontributor, terdiri dari delapan penulis berlatar Muslim dan delapan penulis lain berlatar Kristiani. Sebelas kontributor berasal dari Indonesia, sementara itu lima lainnya dari Belanda. Kami sangat mempertimbangkan keseimbangan gender, tetapi pada kenyataannya penulis perempuan

dalam buku ini hanya ada empat orang, sisanya laki-laki. Meskipun demikian perspektif kesetaraan gender dan gagasan menghadirkan perempuan di dalam dialog dan rekonsiliasi sangat kuat di buku ini.

Dalam buku ini terdapat lima bagian yang dibahas. *Pertama*, bagian *pendahuluan* sebagai pengantar. *Kedua*, mengelaborasi tentang *teologi toleransi. Ketiga*, mendiskusikan *demokrasi, pluralisme* dan *rekonsiliasi*. *Keempat*, membahas *toleransi, negosiasi,* dan *dialog*. Dan terakhir, bagian *kelima*, mengkaji *toleransi intra-agama* dan *dakwah/ misi*. Karena buku ini mengandalkan ketersediaan dan kesiapan bahan dari konferensi *Costly Tolerance* yang diselenggarakan *The Netherlands-Indonesia Consortium for Muslim-Christian Relations* (NICMCR) di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2015, persebaran jumlah tulisan dalam empat tema yang ada tidak seimbang. Meskipun demikian tiap bagian tetap berusaha menyajikan tulisan dengan kualitas yang memadai dan kuat.

Kajian tentang aspek teologi Islam dan Kristen di dalam buku ini menunjukkan eksplorasi yang kaya. Tulisan Amin Abdullah membuka kesadaran kita tentang tantangan pluralisme mengenai ketegangan antaragama, terutama Islam-Kristen. Amin Abdullah menawarkan mahalnya toleransi harus ditebus dengan kemauan umat Muslim dan Kristen untuk mereformasi cara baca kitab suci-nya, khususnya tentang relasi antaragama, dengan cara baru. Kesadaran ini dilatari konteks lahirnya dokumen *A Common Word Between Us and You* (ACW) tahun 2007. Analisis Alquran sejenis juga direkomendasikan oleh Yaser Ellethy yang berusaha membongkar ulang konsep pengguguran *(naskh)* ayat-ayat toleransi di dalam Alquran. Sementara itu, Sahiron Syamsuddin dengan jeli dan teliti menafsirkan ulang dengan pendekatan hermeneutik klaim eksklusif kebenaran agama, dalam hal ini Islam. Menurutnya, eksklusivisme religius (kebenaran tunggal) memiliki dampak sosio-politik negatif karena digunakan untuk melegitimasi diskriminasi terhadap orang lain yang merupakan tantangan serius. Oleh sebab

itu menafsirkan ayat-ayat intoleran menjadi sangat penting.

Masih dalam bidang kajian teologi, Emanuel Gerrit Singgih, menyodorkan pentingnya kajian perbandingan, bahwa mahalnya toleransi harus dibayar dengan kerendahan hati para teolog Islam-Kristen untuk seharusnya tidak memonopoli tawaran tentang jalan keluar atas penderitaan. Senyampang mengkaji Al-Kitab dan Al-Qur'an, Gerrit juga berusaha mendalami kitab suci umat Buddha, Hindu, dan Konghucu. Hasilnya, Gerrit, melalui evaluasi dan refleksinya terhadap pemikiran Raimon Panikkar, berusaha melampaui enam posisi pluralitas agama menurut Panikkar menuju temuan posisi yang lebih otentik. Dua tulisan lain dalam bidang teologi dalam buku ini, tulisan Klaas Spronk berusaha mengurai kompleksitas dan mempertanyakan ulang hubungan antara agama atau kitab suci dengan kekerasan. Dia dengan cermat memfokuskan kajiannya pada analisis Alkitab, terutama Perjanjian Lama. *Last but not least* dalam kajian teologi, M. Alipour dengan berani memasuki kajian mengenai fatwa operasi ganti kelamin bagi transgender. Karena menyandarkan kajiannya pada analisis fatwa dari dua otoritas Islam arus utama, yaitu Sunni (Syekh Tantawi, Mesir) dan Syiah (Ayatollah Khomeini, Iran), dia relatif berhasil mencerahkan kita mengenai kajian yang mungkin cukup sensitif ini. Tidak dipungkiri toleransi terhadap orang-orang transgender dan mereka yang memiliki orientasi homoseksual lainnya bagi umat Islam dan Kristen sepertinya masih sangat *costly.*

Bagian kedua dari buku ini menampilkan dua artikel dari Zainal Abidin Bagir dan Alle G. Hoekema yang sangat kuat tentang tantangan agama-agama dalam konteks demokrasi dan rekonsiliasi. Berbeda dengan pijakan kajian teologis, Zainal mempertanyakan ulang apakah benar persyaratan "reformasi agama" menjadi syarat umat beragama dalam menerima demokrasi. Rupanya Zainal tidak ingin kaum agama konservatif ditinggal dalam arus toleransi. Dia merekomendasikan eksklusivisme atau konservatisme harus diterima dan diberi ruang, asalkan mereka tidak memaksa orang

lain atau memanifestasikan pandangannya dengan cara yang menyangkal ruang bagi yang lain. Tulisan yang menekankan pluralism sivik ini tampaknya bisa menstimulus diskusi yang dinamis bila diperhadapkan dengan tulisan-tulisan dalam bidang teologi di atas. Sedangkan Alle G. Hoekema menyodorkan kasus yang sungguh penting, rekonsiliasi dengan korban peristiwa politik 1965 di Indonesia. Melalui tulisannya mengenai kontribusi sastra Indonesia untuk toleransi penyembuhan trauma dalam kasus G-30 S 1965 tersebut Alle ingin menunjukkan bagaimana para sastrawan Indonesia melihat periode traumatis tersebut. Lalu apa kontribusi mereka terhadap proses-proses pemulihan serta merefleksikan dalam ranah apa agama dan religiositas memainkan suatu peran negatif dan positif dalam karya-karya mereka. Alle mengalisis karya-karya sastra dari sastrawan lintas generasi, seperti Pramoedya Ananta Toer, Sitor Situmorang, Martin Aleida, Umar Kayam, Ahmad Tohari, Mangunwijaya, Ayu Utami, Leila S. Chudori dan Laksmi Pamuntjak. Melalui artikel Alle ini kita disadarkan agenda rekonsiliasi agama-agama dengan korban 1965 masih sangat jauh dari harapan.

Bagian berikutnya buku ini mengkaji toleransi, negosiasi, dan dialog yang terdiri dari lima tulisan studi kasus empiris dari lapangan. Gé M. Speelman memulai pembahasan tentang toleransi komunitas Muslim Turki Di Belanda. Gé menggambarkan perdebatan publik di Belanda yang dipicu oleh kehadiran imigran Muslim di Belanda. Polemiknya terpusat pada nilai-nilai inti (*core values*) yang sudah dinggap mapan selama ini dalam kultur Belanda. Pertanyaan tulisan yang dia ajukan adalah bisakah kelompok mayoritas bersikap toleran terhadap (yang dianggap) penyimpangan nilai-nilai minoritas, dan sebaliknya adakah toleransi terhadap nilai-nilai mayoritas oleh pihak minoritas? *Core values* merupakan diskursus yang menguji *costly tolerance* di kalangan umat Kristen Belanda maupun umat Muslim Belanda dewasa ini. Sedangkan Rachel Iwamony menyodorkan gambaran

tentang ungkapan *ale rasa beta rasa* dalam kultur orang Maluku. Di sini Rachel mengelaborasi konteks mengatasi perbedaan bagi umat Kristen dan Muslim di Maluku, termasuk dalam konteks pascakonflik, melalui tiga langkah: mengakui, menghargai, dan berdamai dengan perbedaan.

Kita dapat menemukan *concern* yang sama dalam tulisan Mery Kolimon dan Wiwin Siti A. Rohmawati, yaitu dalam hal mengangkat kontribusi perempuan dalam dialog pascakonflik. Mery menggambarkan posisi perempuan dalam melintasi batas etnik-agama yang mensyaratkan pemahaman yang lentur tentang identitas diri mereka. Melalui penelitiannya di dua daerah yang berbeda di Timor Barat, termasuk analisis lintas generasi, menemukan hal menarik tentang upaya perempuan sebagai pelintas batas yang dikucilkan oleh komunitas agama dan budaya mereka, tetapi berhasil menginisiasi dan membuka kebekuan relasi antaretnik dan agama. Sementara itu Wiwin menggunakan pendekatan feminis untuk melihat peran perempuan, khususnya melalui Sekolah Perempuan di Institut Mosintuwu, memecah kebekuan komunikasi antaragama dan menjadi garda depan dalam upaya-upaya rekonsiliasi pascakonflik Poso. Komunitas perempuan ini terus berkembang dan bergerak dalam proses pembelajaran lintas agama yang memampukan perempuan merebut kuasa di desa-desa, termasuk menghadapi konteks baru disyahkannya UU Desa. Sedangkan Fredy Torang W. Munthe mendeskripsikan peran dan tantangan yang dihadapi Jesuit Refugee Service (JRS) dalam gerakan kemanusiaannya, antara lain strateginya dalam menepis isu proselitisasi.

Akhirnya, buku ini ditutup dengan dua tulisan yang disusun oleh Marthen Tahun dan Fatimah Husein mengenai dinamika internal masing-masing komunitas agama Kristen dan Islam. Dalam tulisan Marthen kita dapat menangkap pesan utamanya mengenai *costly tolerance* dalam konteks pergesekan antargereja arus utama dengan gereja-gereja Pentakosta. Inisiatif untuk menyatukan

berbagai aliran gereja di Indonesia dalam satu atap pernah dicoba, meskipun kurang berhasil. Dalam tulisan ini Marthen melihat dengan jeli dinamika gereja-gereja Pentakosta yang tidak tunggal yang membawa konsekuensi terhadap jalan dialog apa yang bisa diterapkan untuk mengajak mereka berdialog dan membangun saling-pengertian dalam relasi-relasi inter-Kristiani. Kemudian, Fatimah Husein membawa kita masuk ke dalam temuan risetnya mengenai dinamika relasi antara ustaz-ustaz dengan jemaah mereka yang dipengaruhi oleh model baru dakwah online yang tak terhindarkan di era digital seperti sekarang ini. Dari perspektif *costly tolerance,* Fatimah berhasil menunjukkan proses-proses pencairan konservatisme di kalangan para pendakwah Islam, terutama di kalangan masyarakat urban, akibat kemajuan teknologi komunikasi.

Bibliografi

Beatty, A. 1999. Varieties *of Javanese religion. An anthropological account*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bonhoeffer, D. 1994. *The Cost of Discipleship*, 18th ed., terjemahan. R.H. Fuller & I. Booth, SCM, London, Original German version, D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, Kaiser, München, 1937.

Koffeman, L.J. 2016. 'Costly tolerance', *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 72(1), a3282, http://dx.doi. org/10.4102/ hts.v72i1.3282.

Suhadi, 2018. "Menu Bacaan Pendidikan Agama Islam di SMA dan Perguruan Tinggi", dalam Noorhaidi Hasan, *Literatur Keislaman Generasi Milenial: Transmisi, Apropriasi, dan Kontestasi,* Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press.

______ 2014. *I Come from A Pancasila Family: A Discursive Study on Muslim-Christian Identity Transformation in Indonesian Post-Reformasi Era*, Zurich: Lit-Verlag.

Ketuhanan dan Kemanusiaan dalam Islam dan Kristen:

Sebuah Pembacaan Alquran Pasca-Dokumen ACW

M. Amin Abdullah

Bagaimana kita membaca Alquran dalam suasana meningkatnya ketegangan antara umat Islam dan Kristen di banyak tempat di dunia seperti saat ini? Setelah diterbitkannya sebuah dokumen *A Common Word Between Us and You* (ACW) pada tahun 2007, umat Islam seharusnya membaca Alquran dengan cara yang berbeda dan lebih segar. Di dalam artikel ini, saya menggunakan pendekatan sistem (*system approach*) yang dikembangkan secara khusus dan baru dalam membaca Alquran sebagai cara baca baru yang menghindari cara baca berbasis *naskh* (penggantian atau/pembatalan fungsi ayat). Di dalam proses ini, saya melihat dua kelompok di dalam ayat Alquran yang memberikan informasi tentang hubungan antara Muslim dan Kristen. Masing-masing kelompok terdiri dari klaster ayat. Pendekatan sistem menekankan kebutuhan untuk memperhatikan dialog yang dalam, komprehensif dan intensif, dan keterhubungan (*interconnectedness*) antar ayat-ayat Alquran yang tersebar tentang dua grup ini. Saat ini, umat Islam membutuhkan 'pergeseran paradigma' dalam membaca Alquran. Tanpa model pembacaan ini, umat Islam akan kesulitan karena kurangnya informasi yang utuh dari Alquran yang memberikan mereka makna yang inklusif dan komprehensif. Baik umat Islam maupun Kristen diharapkan

---

* Tulisan ini telah diterbitkan dalam versi bahasa Inggris dalam jurnal *Exchange* (brill.com/exch) No. 45 (2) April 2016, hlm 141-153, dengan judul "Divinity and Humanity in Islam and Christianity in Islam and Christianity A Post-ACW Reading of the Qur'an".

untuk dapat membaca dan berfikir dengan cara yang segar sehingga mereka dapat membangun hubungan persaudaraan yang baik di seluruh dunia.

Pada tanggal 13 Oktober 2007, 138 intelektual dan ulama Muslim, di antaranya para *mufti* (pemberi opini hukum formal) dari berbagai negara, menandatangani sebuah pernyataan gabungan yang bersejarah antara hubungan Islam dan Kristen. Dokumen tersebut bernama *A Common Word Between Us and You* (Ikrar Bersama antara Kami dan Kalian). Dokumen ini dikenal dengan singkatan ACW. Dokumen ini mengutip pernyataan-penyataan argumentatif dari kedua Kitab Suci, Alquran dan Bible, dan juga Hadis. Dokumen ACW ini merupakan terjemahan dari ayat Alquran, Surat Ali Imran (3), ayat 64 yang berbunyi, *"ta'alau ila kalimatin sawa' bainana wa bainakum"* (marilah kembali kepada ikrar bersama antara kami dan kalian). Telah dipercaya bahwa perdamaian dan keadilan dunia bergantung kepada hubungan baik antara umat Islam dan Kristen karena lebih dari setengah penduduk dunia memeluk kedua agama ini. Jika digabungkan, 55% dari populasi penduduk dunia merupakan Muslim (23%) dan Kristen (32%), artinya kontribusi mereka terhadap perdamaian dunia sangat nyata dan signifikan. Dengan kata lain, kedamaian dunia akan terganggu jika kedua penganut agama ini saling bersitegang dan tidak hidup dengan harmonis. Dua kata kunci yang sering disebut di dalam Alquran dan Bible dan dipakai sebagai rujukan dan juga dasar utama kebersamaan adalah *Cinta Tuhan* dan *Cinta tetangga*. Baik umat Islam maupun Kristen mendukung dan mengapresiasi pernyataan dan dokumen sejarah ini dengan antusias dan semangat bersama dalam menjaga perdamaian dan harmoni.

Salah satu buku yang menyambut dan mengulas dokumen sejarah ini dengan kritis-saintifik adalah karya Waleed El-Ansary dan David K.Linnan (Eds.) (2010) *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of "A Common Word"* (Pemahaman Muslim dan Kristen: Teori dan Aplikasi "Ikrar

Bersama"). Delapan belas penulis Muslim dan Kristen dari berbagai latar belakang institusi pendidikan dan keagamaan yang memiliki keahlian dan perhatian yang sama memberi komentar, mengkritik, dan memperkaya apa yang diformulasikan di dalam dokumen singkat *A Common Word Between Us and You*. Salah satu editor dari buku tersebut, David K. Linnan, juga meminta beberapa sarjana Muslim dan Kristen asal Indonesia untuk menulis artikel guna meneruskan dan memperkaya diskusi yang ditulis di dalam buku tersebut. Sekitar setengah abad lalu, tepatnya tahun 1967, telah muncul dialog Muslim-Kristen di Indonesia, namun memakai pendekatan yang berbeda dengan pendekatan di dalam buku ini. Dialog tahun 1967 ini mencoba mencegah pengaruh negatif aktivitas misionaris Barat di tengah masyarakat Muslim. Sekarang, pada awal abad ke-21, dialog antara umat Islam dan Kristen ini diselenggarakan dalam atmosfer kemajuan zaman dan interaksi dunia yang sudah berubah. Seiring dengan derasnya arus globalisasi yang menimbulkan berbagai implikasinya dalam hubungan internasional dan relasi antar pemeluk agama dunia pada konteks lokal, meningkatnya populasi Muslim di beberapa negara Barat (Wissenschaftsrat, 2010), dan munculnya sejumlah aksi kekerasan atas nama agama di berbagai belahan dunia, maka dipandang perlu untuk membuat respons akademik kritis yang baru untuk memperbarui hubungan antar penganut agama global, khususnya hubungan antara umat Islam dan Kristen.

Menindaklanjuti semangat ACW dalam menegaskan kebutuhan mendesak akan kemitraan yang baik dan harmonis antara Muslim dan Kristen, artikel ini akan sedikit menjelaskan perbedaan antara Islam dan Kristen dalam memahami relasi antara ketuhanan (satu) dan kemanusiaan (banyak), khususnya dalam hal bagaimana seharusnya Muslim dan Kristen membaca Alquran terkait dengan topik relasi keagamaan setelah mengenal kesepakatan bersejarah *A Common Word*. Kita tidak dapat menghindari bahwa di sana ada banyak perbedaan teologis, namun perbedaan ini tidak

dapat menghentikan upaya manusia dalam menjembatani gap antar kedua komunitas. Apa yang kita butuhkan adalah pengetahuan yang mendalam dan kesadaran yang tulus untuk memiliki dan membangun hubungan sekaligus kemitraan yang baik antara Muslim dan Kristen di mana pun berada.

Untuk tujuan tersebut, saya akan menawarkan dan mendiskusikan metode pembacaan kontemporer terhadap ayat-ayat Alquran yang menggambarkan relasi antara Islam dan Kristen dengan lebih lengkap melalui pendekatan sistem terbaru dalam *ushul fiqh* –karya-karya tentang *ushul fiqh* mendiskusikan sumber-sumber hukum (*fiqh*) dan metodologi untuk menghasilkan hukum dari wahyu- yang secara umum berkaitan dengan hukum Islam. Penggunaan pendekatan sistem (*system approach*) (Auda, 2008) ini diharapkan membantu dalam membaca dan memahami Alquran bagi para penganut dan pemuka dari ketiga agama Ibrahim untuk tidak berhenti pada polemik teologis saja, yang mengganggu hubungan baik antar penganut ketiga agama Ibrahim di dunia. Pendekatan ini dapat menunjukkan titik pertemuan dan kesepakatan yang dibutuhkan dalam hidup bersama yang damai (*kalimatun sawa'/ a common word*) antar pemeluk Islam dan Kristen. Lebih lanjut, energi positif yang dimiliki para penganut agama dunia, terutama Islam dan Kristen, dapat diarahkan dan dialihkan pada area praktik sosial dalam bentuk dialog yang lebih hidup dan nyata, untuk membahas dan mengatasi kemiskinan, ketidakadilan, kebodohan, lingkungan, perubahan iklim, ketimpangan gender, penyalahgunaan narkoba, kekerasan atas nama agama, perkembangan sains, dan kualitas pendidikan yang saat ini dihadapi manusia di dunia (Banawiratma dan Bagir, 2010).

Pendekatan Sistem dalam Menafsirkan Alquran tentang Hubungan antara Islam dan Kristen

Tidak mudah mengelaborasi ayat-ayat Alquran secara menyeluruh yang terkait dengan pemahaman ajaran agama lain dan implikasinya

terhadap relasi agama Islam dan Kristen serta agama dunia lainnya. Alasannya cukup jelas, yaitu dalam memahami penganut agama lain, Muslim sendiri menemui kesulitan luar biasa (Ayyoub, 2001: 121-154; Rahman, l994: 166). Akar kesulitan yang dihadapi oleh penganut agama dalam memahami kitab suci disebabkan tidak hanya oleh fakta bahwa bahasa Arab adalah bahasa asing (bagi penafsir Alquran yang bahasa ibu atau bahasa nasionalnya bukan bahasa Arab), namun juga oleh metode dan pendekatan atau cara membaca yang biasanya cenderung parsial, terpotong-potong, tidak komprehensif dan terpisah. Tidak lupa juga, adanya kemungkinan munculnya kepentingan yang turut mewarnai setiap penafsiran, baik berupa kepentingan ideologi nasional, ideologi agama, politik, dan lain sebagainya. Misalnya saja, gambaran Alquran tentang Kristen dan agama lain yang tersebar di berbagai surat dan ayat butuh pembacaan yang sangat terampil dan hati-hati. Kualitas pembacaan juga banyak ditentukan dari kesempurnaan dan ketidaksempurnaan informasi yang didapat oleh pembaca atau penafsir, dan cara mereka menyelaraskan informasi tersebut ketika membaca Kitab Suci mereka.

Agar integritas pesan Alquran dapat ditangkap dan dipahami secara lengkap, pembaca dan penafsir sangat dianjurkan untuk terlebih dahulu membuat klasifikasi dan pengelompokan ayat-ayat yang menggambarkan hubungan antara umat Islam, Kristen dan Yahudi yang tersebar di banyak ayat dan surat. Langkah selanjutnya adalah mendiskusikan dan mengkomunikasikan –tidak lupa juga mengonfrontasikan— item atau unit informasi yang dikandung di dalam setiap klaster ayat guna mendapatkan pandangan menyeluruh Alquran. Cara ini barangkali membantu para pembaca dan penafsir untuk menghindari keterjebakan dalam pembacaan yang terpotong-potong dan tebang pilih (El Fadl, 2003: 5, 129, 175).

Dengan menyesuaikan cara baca dan penafsiran Alquran oleh Fazlur Rahman (1994), Seyyed Hossein Nasr (2002: 41-42),

Khaled Abou El Fadl (2006: 244-263) dan Muhammad Ayyub, saya dapat menyimpulkan bahwa ada dua kelompok besar ayat Alquran yang sesungguhnya saling berhubungan dan terkait, dan mempunyai spirit dialog dan kritik. Kelompok *pertama,* terdiri dari beberapa klaster ayat Alquran yang menjelaskan keragaman agama dan dinamika relasi antar keyakinan, khususnya Islam dan Kristen. Kelompok pertama terdiri dari lima klaster ayat, sedangkan kelompok kedua adalah jawaban 'akhir' Alquran terhadap realitas teologis dan sosiologis agama-agama, termasuk perdebatan teologis yang masih berlanjut hingga saat ini. Kelompok *kedua,* terdiri dari dua klaster ayat Alquran yang bertindak sebagai keputusan final Alquran dalam menghadapi realita sosial keagamaan komunitas agama dengan ragam isu dan perselisihan teologis yang tidak dapat dikompromikan. Polemik teologis ini ditemukan di klaster ayat kelompok pertama yang dibaca secara terpotong-potong, terpisah dan tebang pilih. Pembacaan yang demikian akan terputus dan tidak mengizinkan interaksi kritis antarayat atau mengakui keragaman informasi dan makna yang ditemukan di dalam konten ayat yang berbeda.

Hubungan antara kelompok pertama dan kelompok kedua tidak dapat dibaca atau ditafsirkan secara parsial, terpotong-potong dan tebang pilih. Keduanya harus dibaca secara komprehensif dan terhubung sebagai sebuah kesatuan. Kedua kelompok besar atas ayat-ayat tersebut (kelompok pertama dan kedua) membentuk sebuah sistem yang menyatu. Sehingga tidak ada informasi apapun di dalam ayat-ayat Alquran yang dapat dihapus atau dibatalkan (*naskh-mansukh*) tanpa maksud yang jelas (El Fadl, 2006: 254). Karena terdapat hubungan yang saling terkait antar berbagai unit informasi yang dikandung di dalam ayat-ayat tersebut yang ada di masing-masing kelompok ayat. Unit informasi yang dikandung di dalam kelompok pertama dan kelompok kedua, begitu pula dengan masing-masing klaster tidak dapat dibaca secara terpisah satu dengan yang lain. Jika dibaca secara terpisah dari informasi

yang terdapat di kelompok atau klaster yang lain, pembaca atau penafsir akan mendapatkan informasi yang tidak utuh dan makna yang tidak komprehensif dan inklusif. Model pembacaan Kitab Suci ini adalah model yang saya sebut sebagai pembacaan dengan pendekatan sistem, bukan model pembacaan dengan pendekatan *naskh-mansukh*. Kesuksesan atau kegagalan dalam menghubungkan, mengaitkan dan mendiskusikan secara kritis kedua kelompok besar ayat-ayat tersebut di dalam sistem yang integral akan sangat memengaruhi pola relasi sosial antar penganut agama-agama, terutama Islam dan Kristen baik di dalam ranah sosial maupun praksis politik.

Kelompok *pertama* terdiri dari lima klaster. klaster *pertama* adalah *kesatuan umat manusia*. Alquran secara eksplisit menjelaskan bahwa umat manusia pada awalnya adalah satu entitas, namun kemudian terpecah karena wahyu Tuhan yang diberikan kepada para nabi. Mengapa wahyu, bukannya menjadi sumber kekuatan, justru memecah umat beragama. Hal ini adalah di antara rahasia Tuhan, karena jika Dia menginginkan, tentunya Dia akan menyatukan mereka semua (Rahman, 1994: 236). Tetapi, Tuhan tidak melakukan itu semua. Informasi ini dapat ditemukan di dalam Surat al-Baqarah (2): 213; Hud (11): 118 dan Yunus (10): 19. Jika umat manusia sebagai pengikut nabi-nabi terdahulu terbagi ke dalam klan dan suku, dan dinamika internal sebuah agama juga terbagi ke dalam berbagai macam *mazhab* (kelompok kecil), maka inilah awal kemunculan keragaman dan pluralitas agama. Alquran sesungguhnya tidak khawatir dengan realitas kemunculan keragaman agama. Alquran memuat ayat-ayat yang menggambarkan realitas sebenarnya tentang pluralitas agama. Keragaman bangsa, agama, kelompok, etnis, tradisi, bahasa dan ras merupakan *sunnatullah* (hukum alam). Untuk itu, yang dibutuhkan adalah etika interaksi sosial sehari-hari antarkelompok yang berbeda, baik perbedaan internal dalam sebuah komunitas agama maupun eksternal. Etika sosial yang disebutkan di dalam Alquran

dimaksudkan untuk saling mengenal dan bertegur-sapa, untuk menjalin sikap saling menghormati —tidak untuk saling menghina, tidak untuk memperkuat kecurigaan— untuk menghindari sikap keras kepala dan untuk mempromosikan harmoni antar beragam kelompok agama dan komunitas yang berbeda-beda, (al-Hujurat (49): 13; Ali Imran (3): 159).

Klaster kedua: pluralisme dan pluralitas (hukum) agama. Alquran menjelaskan bahwa Taurat merupakan Kitab Suci pengikut Nabi Musa. Kitab ini memuat perintah-perintah dan penerangan. Semua hal yang berhubungan dengan umat Yahudi diputuskan menurut kaidah-kaidah di dalam Kitab Taurat (al-Ma'idah (5): 44). Injil diturunkan kepada pengikut Nabi Isa. Di dalamnya terdapat petunjuk dan penerangan juga, dan Injil membenarkan ajaran kitab sebelumnya, Taurat. Injil berisi petunjuk-petunjuk bagi siapa saja yang takut kepada Allah (al-Ma'idah (5): 46). Pengikut Injil diseru untuk hidup sesuai dengan ajaran Injil yang telah Allah wahyukan kepada mereka. Jika tidak, mereka termasuk orang-orang yang durjana (al-Ma'idah (5): 47). Hal ini juga berlaku bagi pengikut Nabi Muhammad. Alquran membawa pesan dan kebenaran bagi umat Muhammad, dan ia juga mengakui kebenaran kitab-kitab terdahulu, yaitu Taurat dan Injil. Umat Muslim dituntut untuk tidak mengikuti hawa nafsunya, melainkan mengikuti petunjuk yang diberikan Alquran (al-Ma'idah (5): 48). Anjuran yang sama juga berlaku bagi para pengikut Musa untuk mengikuti Kitab Taurat, dan bagi pengikut Isa untuk mengikuti Injil. Informasi ini kemudian diperkuat lagi di dalam Surat An-Nisa' (4): 163-165. Alquran menjaga integritas komunitas agama sesuai dengan kepercayaan dan aturan (hukum) yang diajarkan oleh setiap nabi baik Musa, Isa, Muhammad, maupun nabi-nabi sebelumnya. Dengan kata lain, untuk menjaga harmoni dan persatuan penganut agama-agama yang berbeda, hendaknya tidak ada gerakan-gerakan dakwah di antara umat Yahudi, Kristen dan Islam. Seharusnya tidak perlu ada keharusan bagi Muslim untuk

membujuk pengikut agama Yahudi dan Kristen untuk berpindah agama (Sumartana, 1971: 42; Nasr, 2002: 47-9). Oleh karenanya, Alquran pada akhirnya berbunyi, “Bagimu agamamu, dan bagiku agamaku” (Al Kafirun (109): 1-6), dan ayat lain yang berbunyi “Tidak ada paksaan untuk masuk agama Islam” (al-Baqarah (2): 256).

Klaster ketiga: sikap eksklusif dan superior di antara agama Abraham (Yahudi, Kristen dan Islam). Meskipun pluralitas dan keragaman agama dijamin di dalam Kitab Suci Alquran, sebagaimana yang dijelaskan di *klaster kedua*, agama-agama Ibrahim khususnya Kristen dan Islam, mempunyai pola misionari. Setiap pengikut agama tersebut dianjurkan untuk mengklaim bahwa mereka mempunyai kebenaran yang eksklusif. Penganut agama lain dianggap tidak memiliki kebenaran sama sekali. Naluri sosial dan dorongan kolektif untuk memperkuat identitas sosial lebih banyak mendapat sorotan. Inilah mengapa tensi antarkelompok agama yang berbeda mulai bermunculan. Umat Yahudi menuduh umat Kristen tidak berada dalam kebenaran, begitu juga sebaliknya Kristen menuduh Yahudi tidak berada dalam kebenaran (al-Baqarah (2): 113). Mereka mengklaim bahwa ‘hanya umat Yahudi dan Kristen yang pantas untuk masuk surga’ (al-Baqarah (2): 111, 120). Hal serupa juga dilakukan oleh umat Islam. Mereka mengklaim bahwa hanya Islamlah agama yang diterima Allah (Ali Imran (3): 19, 85). Dengan nada menentang umat Islam yang suka mengklaim kebenaran sepihak, Alquran mengingatkan Muslim untuk berperan sebagai mediator (ummatan wasatan) (al-Baqarah (2): 143; Ali Imron (3): 110).

Klaster keempat: nada yang paling keras di dalam Alquran dalam menentang doktrin reinkarnasi. Ini adalah klaster yang paling kontroversial secara teologis terkait hubungan antaragama, khususnya antara Islam dan Kristen. Alquran memandang orang yang tidak beriman (mereka yang menutupi kebenaran) adalah mereka mengatakan bahwa ‘Tuhan adalah Mesiah, putra Mariam’

(al-Ma'idah (5): 17), atau mereka yang berkata 'Tuhan sebenarnya sama dengan Mesiah putra Mariam' (al-Ma'idah (5): 72-75). Orang yang percaya akan hal ini oleh Alquran disebut sebagai 'orang yang melampaui batas dalam beragama' (al-Baqarah (2):171-172; al-Ma'idah (5): 77). Ini menjadi perbedaan dalam doktrin teologis yang menjadi aspek penghambat hubungan baik antara Islam dan Kristen. Aspek ini tetap menjadi fokus kajian dalam studi tentang Islam dan Kristen oleh para intelektual di dalam buku *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of A Common Word Between Us and You (2010).*

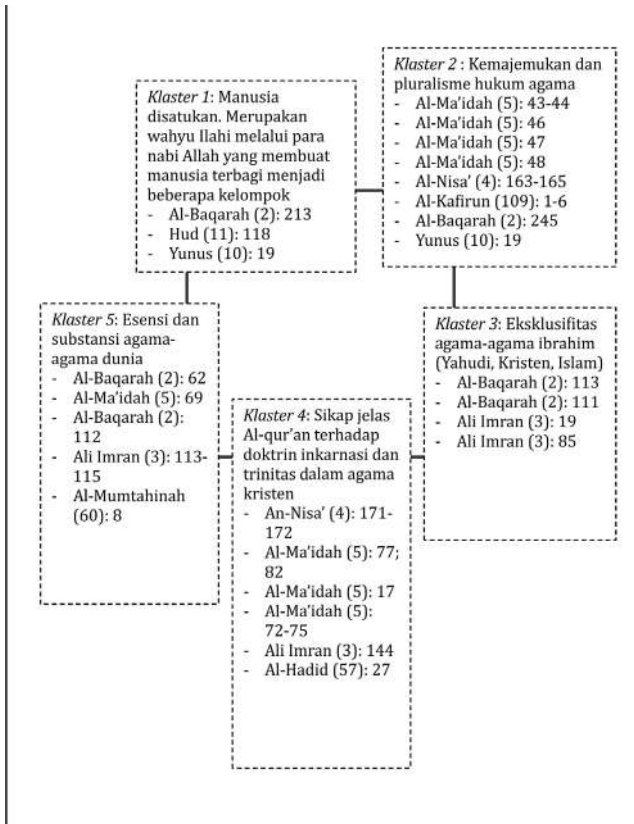
Perdebatan ini masih berlanjut dan menggarisbawahi kebutuhan penggunaan perspektif dan paradigma baru dalam melihat pertanyaan-pertanyaan teologis yang mengganjal ini. Meskipun Alquran kadang-kadang menggunakan nada yang keras, namun di dalam ayat lainnya, Alquran juga mengakui keberadaan pemuka agama Kristen (*Qishshiisuun*, yaitu *ulama Kristen*; *Rahbaniyyun*, hamba beriman yang mendedikasikan hidup untuk beribadah), orang-orang Kristen yang lemah lembut (*ra'fah wa rahmah*) yang mempunyai hubungan dekat dengan Muslim (al-Ma'idah (5): 82; al-Hadid (57): 27). Dari bagian kecil dialog antara ayat di dalam klaster keempat, tampaknya sudah jelas bahwa Alquran mempunyai respons yang beragam sesuai dengan konteks masing-masing ayat. Memang sulit untuk memahami bahwa konteks dalam ayat tertentu menegasikan atau menghapus konteks di dalam ayat yang lain. Ketika membaca atau menafsirkan ayat-ayat Alquran, pembaca dan penafsir hendaknya memperhatikan konteks dan perspektif yang berbeda. Ini adalah tugas penafsir dan pembaca mengetahui aspek-aspek kajian dan perspektif yang berbeda, serta membaca ayat-ayat tersebut dalam konteksnya sehingga pembacaan tersebut menjadi lebih akurat dan dapat dipercaya dari perspektif teologi, sosial dan etika.

Klaster kelima: esensi dan substansi dari agama-agama dunia. Keimanan kepada Tuhan dan amal yang baik merupakan indikasi

keselamatan universal. Ayat-ayat yang masuk ke dalam klaster kelima ini seringkali diabaikan, dan dianggap kurang penting bagi para pembaca Alquran. Padahal Alquran berkali-kali menegaskan bahwa perbedaan antar kepercayaan dan teologi hendaknya tidak menjadi alasan untuk berselisih, karena di antara pengikut Kitab Suci terdapat orang yang percaya kepada Allah dan hari akhir, melakukan amal yang baik dan bersikap adil. Mereka patut mendapatkan pahala dari Tuhan, tanpa perlu merasa cemas dan risau. Mereka adalah orang-orang yang saleh (al-Baqarah (2): 62, 112; al-Ma'idah (5): 69; , Ali Imran (3): 113-115. Bahkan umat Muslim juga diperintahkan untuk berbuat baik dan adil terhadap mereka (*an tabarruhum wa tuqsitu ilaihim)* (al-Muntahanah (60): 8) (Smith, 1963: 8).

Konteks-konteks lokal, nasional, dan regional serta konteks geopolitik internasional, ekonomi dan keamanan tampaknya menambah kesulitan luar biasa dalam memahami pesan Alquran dalam klaster kelima ini. Penafsir Alquran dan Hadis yang menggunakan pola pendekatan eksklusif umumnya gagal memahami substansi dan esensi Alquran dalam klaster ayat kelima ini karena mereka menggunakan teori superioritas *nadhariyyah al-isti'la' li al-Islam* (superioritas Islam) melalui paradigma *fiqh* (ilmu hukum Islam), *usul al-fiqh* (prinsip-prinsip hukum Islam) dan *kalam* (teologi) dengan pola baca tradisional *taqlid* (Ayyoub, 2000: 138, 146; McAulife, 1994, 116-123).

Teori ini berbeda dengan teori *fiqh*, *usul fiqh*, dan *kalam* yang disebarluaskan oleh para Muslim progresif yang mengadopsi *ijtihad* (penalaran rasional) (Saeed, 2006: 150-4; Safi, 2005). Secara umum, pemikiran keagamaan Islam yang eksklusif direpresentasikan oleh kelompok Islam politik dan ektremis militan (Muslim garis keras) (Saeed, 2006: 144, 149-150; El Fadl, 2003; El Fadl, 2006). Bagi mereka yang mengikuti pola pikir ini, akan sangat sulit memahami substansi dan pesan paling dasar atas ayat-ayat di atas karena mereka cenderung masih bersikeras memakai metode *naskh-mansukh*.

Pola pemikiran ini tidak memperhatikan dimensi-dimensi yang beragam dalam memahami integritas pesan Alquran yang disebut di banyak ayat dan tujuan utama (*maqasid al-syari'a*) dari pesan-pesan ayat Alquran, sebagaimana pendekatan yang ditawarkan oleh Jasser Auda, pendekatan sistem.

Grafik 1. Kelompok pertama: lima klaster yang saling terkait tentang hubungan agama-agama Abraham

Kelompok Kedua: Jawaban Final Alquran terhadap Realitas Keagamaan dan Sosial Teologis

Kelompok kedua terdiri dari dua klaster. Klaster *pertama* adalah *dorongan untuk selalu berbuat baik*. Alquran tidak memungkiri adanya realitas sosial teologis mengenai keberagaman agama.

Malah, juga tidak mungkin menyatukan realitas keagamaan ini. Hal ini bisa dibandingkan dengan klaster pertama dari kelompok pertama (al-Baqarah (2): 213; Hud (11): 118; Yunus (10): 19). Tidak ada seorang pun dapat mengingkari dan menyangkal adanya realitas sosial teologis, dan pemimpin agama hendaknya tidak perlu menyesalinya. Sejatinya Tuhan sudah menghendaki pluralitas agama ini. Fazlur Rahman menyebut realita yang tak terelakkan ini sebagai rahasia Tuhan: alasan dibalik mengapa muncul keberagaman dan pluralitas agama di dunia. Sehingga, sia-sia untuk menolak realitas tersebut.

Adanya pluralitas hukum agama dalam pluralisme agama secara umum diakui secara jelas di dalam Alquran. Setiap umat atau kelompok sudah diberikan kitab suci, hukum-hukum, aturan khusus untuk mengatur kehidupan manusia (al-Ma'idah (5): 48). Arah kiblat (di mana umat Muslim pernah mengalami perubahan bahkan pada saat sedang salat) diperbolehkan berbeda, artinya perbedaan kiblat tidak begitu penting. Aspek yang jauh lebih penting adalah percaya kepada Tuhan, hari Akhir, malaikat, kitab suci, para Nabi, dan memberi sebagian harta terbaiknya kepada yatim piatu dan orang miskin, selalu menepati janji, bersabar di kala kekurangan dan seterusnya (al-Baqarah (2): 177). Di atas semua realitas sosial teologi yang berbeda-beda, Alquran hanya memerintahkan dan memohon pengikut agama yang berbeda-beda untuk selalu "bersaing untuk berbuat kebaikan" (al-Ma'idah (5): 48; al-Baqarah (2): 148). Hal tersebut diakhiri dengan seruan untuk berpegang teguh kepada hal-hal yang tidak diperdebatkan lagi (*kalimatun sawa' bainana wa bainakum, the 'common word'*) antar pemeluk agama Islam dan Kristen (*Ali-Imran* (3): 64).

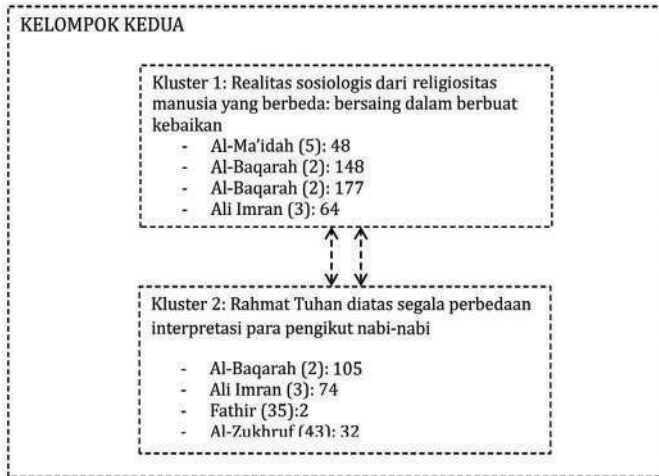
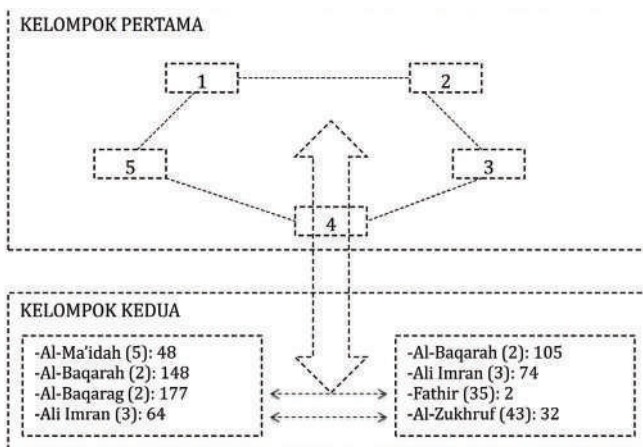
Namun, justru di sinilah paradoks itu ada. Dinamika hubungan antaragama dan kelompok keagamaan tidak dapat dihindari. Perintah dan anjuran ditekankan untuk bersaing dalam kebaikan yang kemudian diaktualisasikan di dalam organisasi, institusi sosial keagamaan dan aktivitas gerakan-gerakan melalui

fasilitas pendidikan, sosial dan pelayanan kesehatan di bawah bantuan suatu dakwah/ misi yang dilakukan oleh kedua penganut Islam dan Kristen, dengan melibatkan peran media cetak dan elektronik, pendidikan, keuangan, ekonomi, dan bahkan kekuasaan politik. Sayangnya, gesekan ras, etnis, dan sosial politik di berbagai belahan dunia tampaknya akan kembali. Bersamaan dengan perkembangan saat ini, konsep *dzimmi* yang berlaku pada abad pertengahan (warga non-Muslim merdeka yang hidup di negara Muslim, yang menikmati proteksi dan keamanan sebagai balasan dari kewajiban membayar pajak) kembali diperdebatkan dan dipertanyakan di era modern; terma seperti minoritas dan mayoritas, sebagaimana juga subordinasi dan marjinalisasi muncul ke permukaan di era kontemporer ini. Secara mengejutkan, di era kemerdekaan negara dan bangsa, di era paska Perang Dunia II, superioritas agama dihadapkan dengan konsep 'kesetaraan' dalam hukum negara modern. Yang terbaru, muncul terma yang diperdepatkan di ruang publik, 'Benturan Peradaban'.

Perselisihan dan tumbuhnya ketidakharmonisan antar pemeluk agama Islam dan Kristen di beberapa belahan dunia menuntut para pemuka kedua agama ini untuk duduk bersama, saling berdialog untuk menemukan landasan bersama, nilai-nilai bersama, dan pemahaman timbal-balik. Mereka harus mencoba menghindari hal-hal sensitif dan tidak penting untuk penganut kedua kelompok agama, terutama karena saat ini aksi kekerasan sosial muncul atas nama agama, baik di dalam Islam maupun Kristen. Menjadi sebuah keharusan bagi seluruh pemimpin organisasi dan gerakan agama di semua tingkat berserta para pengikutnya agar siap menghadapi perubahan sosial ekonomi yang terjadi di era global. Dalam skala luas ini, inisiatif muncul untuk membarui usaha dalam upaya dialog antara Kristen dan Muslim di berbagai negara, termasuk munculnya dokumen sejarah umat Muslim, yaitu *A Common Word Between You and Us (ACW).*

Klaster *kedua: rahmat Tuhan untuk semua umat beragama termasuk mereka yang tidak sependapat secara teologis*. Jika pemimpin agama dunia dan para pengikutnya yang memiliki sikap dasar ketulusan dan niat baik tetap bersikukuh pada opini dan penafsiran ketuhanan masing-masing grup, kebenaran dan keselamatan, dan masih saja enggan untuk memberikan hak, ruang dan tempat bagi kelompok lain, maka biarkan permasalahan tersebut berakhir di tangan Tuhan. Rahmat Tuhan berada di atas semua penganut agama, yang mungkin saja berselisih dengan kebenaran, ketuhanan dan keselamatan. *"Rahmat Tuhanmu itu lebih baik dari apa yang kamu kumpulkan"*, (al-Zukhruf (43): 32; al-Baqarah (2): 105; Ali Imran (3): 74; Fatir (35): 2).

Tidak ada lagi pertanyaan apakah Muslim yang beriman dan melakukan kebaikan akan memperoleh keselamatan dan mendapatkan pahala yang besar di hari akhir nanti. Akan tetapi, Alquran tetap konsisten menolak mereka yang berspekulasi dan berasumsi tentang siapa yang berhak mendapatkan rahmat dari Tuhan, dan Alquran juga membuka kemungkinan bahwa orang non-Muslim juga bisa mendapatkan hidayat dan rahmat Allah. Prinsip metafisik dan mistis inilah yang pada akhirnya dapat menjaga dan memelihara kepercayaan yang berbeda-beda dari klaim-klaim kebenaran, otentitas dan orisinalitas pengabdian agama. Seyyed Hosein Nasr berpendapat bahwa tradisi dalam pemikiran Islam digerakkan dan diambil dari ayat-ayat yang terdapat di klaster kedua dari kelompok dua, yang berkaitan dengan nilai-nilai tradisi sufi dalam Islam. Fazlur Rahman dalam bukunya *Major Themes of The Qur'an,* ketika menafsirkan Surat Ali Imran (3): 64; menyatakan bahwa ayat ini adalah bagian dari "apa yang diperkirakan Nabi bahwa di antara tiga umat beragama yang mengakui monoteisme, tidak ada satu pun di antara mereka yang tersesat" (Rahman, l994: 245). Khaled Abou El Fadl (2003: 261) berpendapat bahwa non-Muslim juga berhak atas keselamatan universal sebagaimana dijanjikan Tuhan kepada semua pelayan-

Nya sebagaimana dideskripsikan di dalam klaster kedua dari kelompok ayat pertama. Namun, hanya Tuhan yang mengetahui bentuk rahmat, dan hanya Tuhan Yang Mahatahu, karena rahmat Tuhan selalu di atas pengetahuan yang dimengerti, dibayangkan dan ditaksir oleh pikiran manusia di mana pun mereka berada dan apa pun agama yang mereka ikuti.

Grafik 2. Kelompok kedua: jawaban final Alquran terhadap problem perbedaan agama dan klaim kebenaran atasnya

Grafik 3. Pendekatan sistem dalam membaca dan menafsirkan Alquran terkait dengan hubungan islam dan kristen

Bahasa dan Interpretasi Baru Dibutuhkan dalam Perbedaan Teologi antaragama

Memasuki abad ke-21, dokumen sejarah yang dikenal dengan *A Common Word Between Us and You* menjadi harapan baru bagi hubungan Islam dan Kristen, baik dalam skala nasional maupun internasional. Dituntun oleh kerangka teori sistem yang menekankan interkonektivitas antar ayat-ayat Alquran yang tercecer di setiap klaster di kedua kelompok ayat, umat Muslim dan Kristen diminta untuk berpikir dengan metode baru yang lebih segar untuk menjalin hubungan kemitraan yang baik antara kedua pengikut agama di mana pun mereka berada. Pada puncaknya, setelah agamawan mencoba yang terbaik apa yang bisa mereka lakukan dengan niat yang tulus dan penuh keyakinan sebagaimana diajarkan oleh Kitab Suci mereka: *li kullin ja'alna minkum syir'atan wa minhaja* (masing-masing kalian kami jadikan jalan dan cara) (al-Ma'idah (5): 48). Mereka harus mempraktikkan ajaran-ajaran agamanya dengan baik. Kemudian, janji Tuhan tentang adanya keselamatan universal sangat dekat dengan mereka, dan ini dapat ditegaskan atas dasar yang kuat tanpa spekulasi kosong dan tidak mendasar.

Optimisme tersebut tidak menutup diskusi mendalam tentang isu-isu teologis yang selalu menjadi perdebatan panas dalam konteks relasi Muslim dan Kristen. Isu-isu teologis seperti ketuhanan, kenabian, kewahyuan, trinitas dan inkarnasi akan terus membayangi perbedaan kepercayaan umat Islam dan Kristen dalam sejarah panjang peradaban manusia sepanjang masa. Isu-isu teologis didiskusikan di banyak buku. Sebagai contoh, *pertama*, kesamaan dan perbedaan makna *kalamullah* (firman Tuhan) dalam Islam dan Kristen. Kepercayaan dan ajaran Islam menjelaskan bahwa Alquran adalah *kalamullah*, yang bersifat abadi bersama Tuhan, namun pada saat yang sama diturunkan dalam masa tertentu pada abad ke-7 M. Artinya, Alquran sebagai Firman Tuhan bersifat internal bersama Tuhan sekaligus historis karena muncul pada abad ke-7

M. Bersamaan dengan itu, penganut Kristen moderat memercayai bahwa kalam Tuhan adalah Yesus, bersifat kekal dan abadi bersama Tuhan Bapak dan secara historis menjelma pada masa tertentu (*A Christ as both eternal with the father and incarnate in time*) (Lumbard, 2010: 96-7; Shahrur, 2000: 125-6). *Kedua*, bagaimana kita memahami dualitas antara Jesus dan Bapak sebagaimana termaktub dalam John 20: 17, John 5: 30, John 12: 49, John 14: 280 dan juga John 10: 30? *Ketiga*, apa yang dimaksud dengan frase 'anak Tuhan'? Apakah kelahiran bayi sebagai manusia di sini adalah kelahiran bayi secara biologis (*direct biological procreation of God; physical sonship*), atau apakah momen kelahiran ini seharusnya tidak dipahami dengan cara itu? Apakah kesulitan dalam memahami dan menjelaskan pertanyaan seputar 'kelahiran', yaitu hubungan antara ketuhanan dan kemanusiaan, berada di level yang sama dengan kesulitan memahami dan menjelaskan hubungan antara esensi, sifat atau atribut Tuhan dalam teologi Islam di mana keduanya terhubung dengan ekspresi bahwa sifat Tuhan bukanlah dzat-Nya, namun juga bukan selain-Nya (*sifah dzatiyyah la a'inuhu wa la ghairuhu*) (Madigan, 2010: 63).

Keempat, mengapa kelahiran Isa (yang tidak mempunyai ayah biologis) lebih mudah dipahami dan dibandingkan dengan kelahiran Nabi Adam (yang tidak memiliki ayah dan ibu biologis) dan tidak dengan peristiwa kelahiran nabi-nabi lain yang lahir secara biologis, sementara ruh Tuhan dihembuskan *(incarnate)* ke dalam keduanya? (Dakake, 2010: 135-7). *Kelima*, mengapa ada persamaan dalam opini dan pemahaman Islam dan Kristen bahwa Nabi Isa diberkati dengan kelebihan-kelebihan yang tidak biasa, sesuatu yang menyerupai sifat-sifat Tuhan? Ia dapat mengobati dan menyembuhkan orang sakit, dan menghidupkan kembali orang yang sudah meninggal (Ali Imran (3): 49; al-Ma'idah (5): 110). Kelebihan Nabi Isa yang dianggap menyerupai sifat Tuhan ini tidak diberikan kepada nabi-nabi yang lain. *Keenam*, apakah penalaran umat Yahudi pada era kenabian Isa dapat digunakan

untuk memformulasikan apa yang sekarang dipahami sebagai 'wahyu', yaitu apakah ini bisa disamakan dengan tingkat berpikir kelompok manusia yang umumnya disebut sebagai kaum pagan pada masa kenabian Muhammad? Masih banyak isu-isu menarik untuk didiskusikan dengan hati-hati secara mendalam, namun sayang sekali topik tersebut di luar jangkauan artikel ini.

Buku *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of 'A Common Word'* mengelaborasi secara detail isu-isu tersebut, dan saya tidak perlu mengulanginya di sini. Belajar dari tulisan yang ada di buku tersebut, baik dari sisi teori maupun praktik, perlu digarisbawahi bahwa perkembangan pemikiran manusia di era ini patut untuk dipertimbangkan. Langkah-langkah ini membantu mempromosikan kemajuan pemikiran dalam keyakinan dan agama di lingkungan komunitas beragama. Cara berpikir umat beragama dapat diperbaharui dan dikembangkan sesuai tingkat perkembangan budaya, sosial dan ilmu pengetahuan secara umum. Perubahan total tidaklah diharapkan, tidak untuk meninggalkan tradisi lama dalam berpikir dan beragama secara radikal sebagaimana dijelaskan oleh Karl R. Popper sebagai 'falsifikasi'. Sebaliknya, yang kita butuhkan dalam memahami masalah agama adalah dengan menggeser metode dan pendekatan, atau sebagaimana diformulasikan dengan 'pergeseran paradigma' yang diperkenalkan oleh Thomas Kuhn. Itu adalah metode, pendekatan dan cara untuk menganalisis isu-isu ketuhanan dan kemanusiaan dengan perspektif baru sesuai dengan kemajuan pengetahuan dan peradaban manusia. Yang berubah bukanlah *objek* keagamaan atau agamanya, melainkan *subjek* yang melihat, menikmati, menafsirkan, memahami, mendapatkan manfaat, dan menggunakan agama sebagaimana semestinya. Oleh karenanya, pemahaman-pemahaman agama (bukan satu agama) tidak hanya digunakan untuk bertahan dalam benteng eksklusifitas dan superioritas kekakuan lama *(old rigidity).* Namun dalam iklim inklusif, orang akan menerima masukan dari perkembangan

pola pikir manusia universal yang terus berkembang mengikuti perkembangan ilmu pengetahuan, budaya dan peradaban. Setiap dialog di wilayah agama membutuhkan mentalitas saintifik yang segar dan baru, ijtihad yang segar dan cara berpikir keagamaan yang baru.

Wallahu a'lam bi al-sawab (hanya Tuhan Yang Tahu jawaban yang benar dari masalah yang sulit ini).

Bibliografi

Auda, Jasser. 2008. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, Herndon, USA: The International Institute of Islamic Thought.

Ayyoub, Mahmoud. 2001. *Dirasaat 'alaqaat fi-al-Masihiyyah wa-l Islamiyya*, al-juz al-tsani, Lebanon: Al-Markaz al-Masihiyyah Dirasaat al-Islamiyya fi al-Balamond Jami'ati.

Banawiratma, J.B. dan Zainal Abidin Bagir (Ed.). 2010. *Dialog Antar Umat Beragama: Gagasan dan Praktik di Indonesia,* Bandung: Mizan Publika.

El-Ansary, Waleed. dan David K.Linnan (Ed.). 2010. *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of "A Common Word",* New York: Palgrave Macmillan.

El Fadl, Khaled Abou. 2003. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, Oxford: Oneworld Publications.

_______.2006. *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan.* Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta.

Lumbard, Joseph. 2010. "What of the Word is Common?" dalam Waleed El-Ansary, dan David K.Linnan (Ed.). 2010. *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of "A Common Word",* New York: Palgrave Macmillan.

Madigan, Daniel A. 2010. "Mutual Theological Hospitality: Doing Theology in the Presence of the Other", dalam Waleed El-Ansary, dan David K.Linnan (Ed.). 2010. *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of "A Common Word",* New York: Palgrave Macmillan.

McAulife, Jane Dammen. 1994. "The Abrogation of Judaism and Christianity in Islam: A Christian Perspective", dalam Hans

Küng dan Jürgen Moltmann (eds.). *A Challenge of Islam for Christianity*, London: SCM Press.

Nasr, Seyyed Hossein. 2002. *The Heart of Islam: Enduring Values for humanity,* New York: HarperCollins Publishers.

Rahman, Fazlur. 1994. *Major Themes of the Qur'an*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica.

Saeed, Abdullah. 2006. *Islamic Thought: An Introduction*, London: Routledge.

Safi, Also Omid. (ed.), 2005. *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford: Oneworld Publications.

Shahrur, Muhammad. 2000. *Al-Kitab wa Alquran: Qira'ah Mu'asirah*, Damascus: Maktabah al-Asad.

Smith, Wilfred Cantwell. 1963. *The Meaning and End of Religion*, New York: The Macmillan Company.

Sumartana, Th. 1971. *Soal-soal Theologis dalam Pertemuan Antar Agama.* Thesis Master tidak diterbitkan, diajukan untuk Sekolah Tinggi Theologia Jakarta.

Tim ACW. 2007. *A Common Word Between Us and You*, Jordan: The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, bisa diunduh di www.acommonword.com atau www. acommonword.org.

Penderitaan sebagai Dasar Toleransi Agama:

Suatu Usaha untuk Memperluas Pemikiran Panikkar tentang Pluralisme Agama

Emanuel Gerrit Singgih

Agama-agama sering menawarkan diri sebagai jawaban atas penderitaan. Karena itu, dengan berpijak pada satu klaim kebenaran para penganut agama tidak jarang menganggap agamanya sebagai pemberi jawaban terbaik atas penderitaan. Baru-baru ini di Asia Tenggara, klaim kebenaran semacam ini menyebabkan persaingan dan tindakan-tindakan intoleransi, hal ini dapat dideteksi dalam fenomena "komodifikasi agama-agama" yang dilakukan oleh beragam kelompok seperti Kristen, Buddha, dan Islam. Paul Knitter merupakan orang pertama yang menjelaskan tentang penderitaan global atau "kepedihan dunia" sebagai tantangan keagamaan kepada semua agama. Realitanya, di Indonesia bencana sosial dan bencana alam akhir-akhir ini dapat ditafsirkan sebagai suatu tantangan untuk membangun toleransi yang didukung oleh ideologi negara Pancasila yang tidak mempertanyakan tentang klaim-klaim kebenaran. Sehingga, pandangan Panikkar tentang pluralisme agama dapat diterima, tetapi hanya setelah meluaskan cakrawala rasionalitas untuk memperhitungkan pengalaman-pengalaman

* Tulisan ini telah diterbitkan dalam versi bahasa Inggris dalam jurnal *Exchange* (brill.com/exch) No. 45 (2) April 2016, hlm.111-129, dengan judul "Suffering as Ground for Religious Tolerance: An Attempt to Broaden Panikkar's Insight on Religious Pluralism".

orang terhadap bencana, karena itu dapat memampukan suatu pandangan toleransi agama.

Ada satu cerita perumpamaan lama dalam agama Buddha yang disebut, "Perumpamaan tentang Aku dan Milikku" (Conze, dkk., 1964: 274). Perumpamaan ini menceritakan tentang anak-anak yang sedang bermain di sepanjang tepi sungai. Mereka membangun benteng pasir dan masing-masing dari mereka berusaha mempertahankan bentengnya sambil berkata, "Yang satu ini adalah milikku." Mereka menjaga benteng mereka secara terpisah dan tidak akan membiarkan kesalahan apa pun mengenai siapa yang menjadi pemilik masing-masing benteng itu. Ketika semua benteng selesai dibangun, salah seorang anak menendang benteng milik anak yang lain hingga hancur. Marahlah si pemilik benteng itu. Dia menjambak dan memukulnya dengan disertai jerit tangis, "Dia telah menghancurkan bentengku! Ayo bantu aku untuk menghukumnya seperti yang dia lakukan." Semua anak yang lain pun datang membantu. Mereka memukul si anak dengan tongkat dan menendangnya saat dia sudah terbaring. Kemudian mereka kembali bermain dengan benteng pasir masing-masing sambil berujar, "Ini adalah milikku, tidak satu pun yang boleh memilikinya. Menjauhlah! Jangan sentuh bentengku!" Tetapi malam mulai tiba, hari sudah mulai gelap dan mereka semua sadar waktunya untuk kembali ke rumah. Seketika nampak kondisi yang berbeda, tidak seorang pun yang perduli terhadap apa yang akan terjadi pada benteng-benteng pasir itu. Bahkan satu anak menghancurkan bentengnya sendiri, sementara yang lain meluluhlantahkan miliknya dengan kedua tangannya. Lalu mereka pulang dan kembali ke rumah masing-masing.

Cerita perumpamaan ini berasal dari India, tetapi diterjemahkan dan disebarkan di Jepang. Judulnya memberikan satu petunjuk kepada kita untuk memahami maknanya. Perumpamaan ini bicara tentang aspirasi mengenai ego, harta dan kepemilikan. Namun diakhiri dengan acuan pada kedatangan

malam dan kegelapan, dan tiba-tiba tidak satu pun yang peduli tentang yang mana bentengnya. Saya yakin perumpamaan ini telah ditafsirkan dengan berbagai cara. Malam mungkin saja dipahami sebagai kematian. Ketika seorang meninggal, segala kepunyaannya akan kehilangan maknanya. Perumpamaan ini serupa dengan kisah seorang laki-laki kaya dalam Injil Lukas 12: 13-20. Dikisahkan pada suatu malam seorang laki-laki menghibur dirinya dengan menghitung segala harta miliknya. Sayangnya, di pertengahan malam dia meninggal dan segala harta miliknya tidak mampu menyelamatkannya dari kematian. Cerita perumpamaan tersebut dapat dikaitkan dengan agama. Gambaran mengenai benteng-benteng itu dapat dianalogikan sebagai agama-agama besar dunia, sementara anak-anak mewakili para penganut agama, dan malam mewakili sebagai penderitaan dunia ini. Seorang dapat keberatan dengan penerapan ulang maknanya dengan menunjukkan bahwa dalam perumpamaan itu anak-anak menyatakan klaim mereka terhadap benteng mereka sendiri. Merekalah si pemilik benteng-benteng! Orang tidak bicara tentang agama sebagaimana mereka memiliki agama sendiri. Itu persis seperti yang terjadi sebaliknya, orang-orang dimiliki oleh agama tertentu, agama mereka memiliki mereka. Mungkin ini benar, tapi di sisi lain ketika saya mendengar orang, misalnya menyatakan "Kristen adalah agamaku." Lalu penekanannya bisa seperti pernyataan anak-anak di atas "itu milikku." Saya pikir kita dapat setuju bahwa bagi kebanyakan orang, agama dipikirkan sebagai sesuatu yang dimiliki dan dengan memiliki satu agama tertentu seseorang dapat mencapai kebahagiaan dan kepenuhan. Jika satu agama dapat menawarkan janji akan kehidupan yang baik, kemudian yang lain juga dapat melakukan yang sama, tetapi seseorang menjaga bentengnya sendiri dan mengembangkan suatu sikap kecurigaan dan pertahanan terhadap yang lain. Kadang-kadang, klaim tersebut membawa mereka ke dalam konflik, dan konflik-konflik kepentingan memunculkan permainan politik untuk meletupkan klaim terhadap yang lain. Bahkan menghancurkan 'benteng' masing-masing. Walaupun

penggunaan metafora tentang anak-anak dan benteng-benteng mereka tidak bisa mencakup secara keseluruhan persoalan agama dan penderitaan (sebagaimana dengan metafora-metafora yang lain), saya pikir bahwa saya mungkin bisa membenarkan penggunaannya untuk menggambarkan situasi yang dihadapi oleh orang-orang beragama, terutama di Indonesia. Penderitaan merupakan tantangan terbesar bagi agama-agama. Daripada melihatnya dengan cara negatif, tantangan itu dapat juga dilihat dalam suatu cara yang positif, sebagai satu dasar untuk membangun suatu sikap yang lebih iklas dan toleransi yang lebih tulus terhadap yang lain, sesama penderita.

Sejauh yang saya pahami, Paul Knitter-lah yang pertama sekali menggambarkan penderitaan global atau “kepedihan dunia” sebagai tantangan religius terhadap semua agama (Knitter, 1995). Seperti yang kita ketahui, Paul Knitter adalah seorang pluralis yang secara sungguh-sungguh menghadapi keberatan dan kritisisme pemikir-pemikir pos-modern dan teolog-teolog pos-liberal terhadap pluralisme. Menurut mereka, tidak ada dasar bersama secara historis atau fondasi universal bagi dialog antaragama. Sebaliknya, ada hal-hal yang tidak dapat dibandingan (*incommensurability*) antar agama-agama. Knitter tidak setuju dengan kritik ini. Sebelum menanggapi, dia menunjuk kehadiran penderitaan manusia dan bahaya ekologis yang mengancam dunia kita. Apa pun pemikiran orang tentang keunikan dan partikularitas dari agama-agama mereka, jika penderitaan manusia dan bahaya ekologis tidak menggerakkan mereka pada satu tanggapan yang kooperatif dan koordinatif, “kemudian pada hakekatnya ada sesuatu yang salah dengan semua keberatan ini” (Knitter, 1995: 54-57). Knitter kemudian mulai menyebutkan berbagai macam penderitaan seperti penderitaan tubuh yang kaitannya dengan kemiskinan, sementara penderitaan bumi berkaitan dengan penyalahgunaan, selanjutnya penderitaan jiwa berkaitan dengan penipuan dan penderitaan dalam kaitannya dengan kekerasan

(Knitter, 1995: 58-67). Artikel ini bukanlah tentang penderitaan semacam itu meskipun saya akan menggambarkan bagaimana pandangan agama resmi di Indonesia tentang penderitaan. Tujuan saya serupa dengan Knitter menunjukkan bahwa penderitaan yang mengerikan seperti bencana alam (gempa bumi, dan letusan gunung merapi –yang tidak disebutkan oleh Knitter) dapat dan telah mengubah asumsi seseorang sebagai pemilik agama terbaik *vis a vis* agama lainnya.

Sebelum saya lanjutkan, izinkan saya menggambarkan alur dari kontribusi saya ini. Setelah kata pengantar ini, secara singkat akan saya uraikan tanggapan agama-agama di Indonesia diantaranya Buddha, Hindu, Konfusius, Kristen (Protestan dan Katolik Roma) dan Islam mengenai penderitaan. Saya kemudian akan melihat gagasan tentang toleransi agama sebagaimana diterangkan oleh Raimon Panikkar.[1] Setelah itu, saya akan mencoba menunjukkan apa yang kurang dari Panikkar, dengan mengacu pada dampak bencana-bencana alam yang sangat dahsyat yang baru-baru ini terjadi di Indonesia. Bencana-bencana tersebut bisa diangkat ke dalam refleksi tentang pluralitas agama. Pada gilirannya refleksi ini dapat menghasilkan toleransi yang sejati walaupun harus dibayar dengan mahal. Pada akhir tulisan ini, saya akan memberikan suatu contoh konkret bagaimana orang-orang di Yogyakarta bekerja sama meningkatkan toleransi semacam ini.

Agama dan Penderitaan

Diskursus agama tidak pernah diam berkaitan dengan penderitaan, bahkan tidak jarang ada pandangan-pandangan di mana agama dilihat sebagai jawaban atas penderitaan. Di sini, uraian saya tentang bagaimana agama-agama memahami penderitaan kebanyakan didasarkan pada pemikiran Bowker dan Rowley (Bowker, 1977; Rowley, 1951). Contoh yang paling terkenal tentang tema ini adalah Buddhisme. Penderitaan dipercaya melekat

1 Nama Kristen Panikkar memiliki empat variasi: Raimon, Raimundo, Raymon dan Raymond. Artikel ini menggunakan versi Katalan yang asli.

dalam eksistensi segala ciptaan. Ajaran Buddha tentang Dharma/ Dhamma menyatakan empat jalan kebenaran: *Pertama*, dunia dipenuhi oleh penderitaan (*dukkha*) seperti kelahiran, usia tua, penyakit dan kematian. Selain itu, bertemu orang yang kita benci, berpisah dari orang yang kita cintai, dan perjuangan yang sia-sia untuk memenuhi kebutuhan seseorang juga termasuk penderitaan. Faktanya, kehidupan yang tidak bebas dari hasrat dan gairah selalu terlibat dengan kesusahan. Ini yang disebut dengan kebenaran akan penderitaan. *Kedua*, penderitaan disebabkan oleh hasrat atau keinginan (*tanha*) dan pada gilirannya dia muncul disebabkan oleh ketidaktahuan (*avidya/avijja*). *Ketiga*, hasrat dapat dihilangkan (*nirodha* atau *nirvana/nibbana*) dan *keempat*, ada satu jalan (*marga/ magga*) untuk mencapai akhir dari penderitaan *nirodha/nibanna,* yaitu melalui etika (*sila*), meditasi (*samadhi*), pengetahuan atau kebijaksanaan (*dhyana/panna*) dan terakhir, melepaskan (*vimutti*). Sang Buddha mengajarkan bagaimana menghadapi penderitaan dengan menyingkirkan hasrat. Tidak seorang pun yang dapat secara total menghapuskan hasrat, tetapi setiap orang dapat mencoba untuk bebas dari cengkeraman hasrat dan mencapai beberapa hasil. Ajaran Buddha mungkin dapat dikembangkan lebih jauh dengan memahami doa-doa (*mantra*) dan meditasi (*samadhi*) dalam arti meningkatkan kesehatan tubuh dan pikiran, bahkan sebagai terapi atau pengobatan untuk sakit fisik dan mental. Namun secara keseluruhan, penderitaan dipahami sebagai persoalan utama dari kemanusiaan. Penderitaan selalu ada, dan pastinya karena fakta ini, manusia butuh mengindahkan kebijaksanaan Buddha.

Fokus pada pencapaian *nirvana/nibanna* dapat menyesatkan orang untuk hanya memikirkan pada dirinya sendiri dan melupakan sesamanya. Hal ini sangat bertentangan dengan kenyataan, bahwa welas asih Buddha secara jelas merasakan keprihatian dan belas kasih terhadap orang-orang yang terperangkap dalam rantai dan perhambaan *dukkha,* dia juga mencoba membagikan wawasannya kepada mereka mengenai cara pembebasannya. Dalam Buddha

Mahayana hal ini diangkat ke dalam idaman akan *Bodhisattva.* Beberapa murid dari Buddha sungguh-sungguh telah mencapai tepian *nirvana/nibanna.* Pada poin itu, di luar belas kasih, *Bodisattva* menangguhkan pencapaian akhirnya agar supaya berdiri di samping sesamanya. Sang Buddha sendiri dipercaya menjadi yang pertama *Bodhisattva*. Di luar beberapa *Bodhisattva,* yang paling populer adalah *Avalokiteshvara*, yang dalam kepercayaan populer di China dan Japan dikenal sebagai dewi *Kuan-yin* (*Koan-im*, *Kwannon*).

Rasanya sulit dan kompleks untuk melihat bagaimana agama Hindu memahami penderitaan karena ada beberapa perbedaan cara pandang terhadap persoalan penderitaan dalam ajaran-ajarannya (Bowker, 1977: 193). Untuk itu, saya hanya melihat dasar-dasar ajarannya yang dikenal dengan *Vedas* dan *Upanishads.* Ada empat *Vedas* (*Rig-Veda, Sama-Veda, Yajur-Veda* dan *Atharva-Veda*). Sang *Vedas* memiliki suatu pemahaman langsung tentang penderitaan. Di dalam himne *Rig-Veda* orang mencoba mempersonifikasikan semesta dalam bentuk dewa-dewa dan kekuatan alam sebagai upaya menghadirkan diri mereka dengan semesta. Alam dan Dewa ini dipahami sebagai aspek-aspek dari Tuhan Yang Maha Esa. Personifikasi dari kekuatan alam seperti dewa-dewa bermakna bahwa penderitaan dapat dipahami sebagai suatu konsekuensi dari aktivitas yang dilakukan seseorang di alam semesta, dan hasilnya dapat bermanfaat sekaligus berbahaya bagi manusia. Kalau demikian, penderitaan adalah esensi dari alam semesta dan seseorang dapat menghadapinya dengan cara membangun suatu relasi yang pantas dengan dewa-dewa tertentu seperti melakukan berbagai ritual. Dalam hal ini, pengorban adalah suatu bentuk identifikasi terhadap proses pembangunan relasi seseorang sebagai upaya untuk mendapatkan hasil sesuai kepentingannya.

Akan tetapi, penderitaan bukanlah hasil dari tindakan sewenang-wenang dari para dewa dan kurban tidak dapat dianggap sebagai 'suap' terhadap para dewa. Itulah konsep *karma* yang ditekankan oleh dewa Varuna. Kemudian ketika *karma* muncul

sebagai sebuah prinsip yang berdiri sendiri, Varuna menjadi dewa yang tidak penting. Namun karna percaya kepada *karma* sebagai sifat sebab akibat dari alam semesta, para dewa tidak dapat dijadikan sebagai alasan terhadap kelakuan yang tidak bertanggung jawab atau terhadap terjadinya penderitaan. Alam semesta adalah misteri yang sangat luas. Penyebab penderitaan tidak hanya dari luar tetapi juga dari dalam (datang dari dalam diri manusia), dan terdapat suatu dualitas dari para dewa. Ada dewa (*sura*) dan anti-dewa (*asura*). Kadang penyebab dari kejahatan itu diatribusikan kepada satu dewa tertentu. Yama adalah dewa kematian dan Nirriti adalah dewi penderitaan. Sementara, dewa kejahatan terbesar adalah Siva atau Rudra dan istrinya, Kali. Ini bukanlah suatu dualisme (Bowker, 1977: 205). Itulah mengapa dewa kejahatan dapat juga dilihat sebagai dewa kebaikan. Siva adalah Penguasa Kematian, tetapi dia juga penghancur kematian dan pembawa kehidupan.

Upanishads kemudian menunjukkan perkembangan pemikiran Vedic. Penderitaan dalam hal ini dipahami sebagai dasar dari konflik dan ketegangan dalam alam semesta. Terdapat dualitas tetapi bukan dualisme. Lebih lanjut *Upanishads* menjelaskan bahwa pada dasarnya sejak awal dunia tidak dapat dibedakan. Terdapat suatu tampilan keanekaragaman, namun keberadaan Sang *Brahman* tetap satu kesatuan. Berdasarkan pemahaman ini, penderitaan dapat dijelaskan sebagai suatu akibat dari penciptaan dualitas, atau untuk lebih tepat, menciptakan dualitas adalah menciptakan penderitaan. Akan tetapi, penderitaan bukan suatu realitas terakhir karena di balik itu terdapat *maya,* yang sifatnya tidak nyata. Pengalaman mengenai penderitaan itu cukup nyata, namun siapa saja yang telah memiliki pemahaman yang memadai tentang *Brahman* akan menemukan makna jika penderitaan terjatuh ke dalam ketidakbermaknaan (Bowker, 1977: 212). Penderitaan adalah hasil dari kemelekatan terhadap objek tertentu yang dipikirkan sebagai realitas akhir. *Karma* kemudian dihubungkan dengan aktivitas dari setiap individu sebagaimana dalam *Vedas,* individu memperoleh

buah-buah dari perbuatan dan gagasannya di dalam hidupnya di kehidupan yang akan datang. Yang baru dalam *Upanishads* adalah bahwa *karma* juga dihubungkan dengan konsekuensi-konsekuensi dari kehidupan sebelumnya. Semua manusia terjerat dalam *karma*. Mereka hidup dalam rantai dari satu kehidupan ke kehidupan berikutnya tanpa akhir yang disebut dengan *samsara.* Supaya bebas dari lingkaran *samsara*, seseorang harus berjuang keras untuk mencapai realisasi Sang *Brahman* dalam dirinya sendiri, bahwa *atman* (dirinya sendiri) adalah *Brahman.* Dirinya adalah satu aspek dari *Brahman: tat satyam, sa atma, tat tvam asi* ('Itulah yang benar [*sic*]. Itulah dirinya sendiri. Itulah adalah Engkau') (Bowker, 1977: 215). Namun, itu bukan berarti bahwa dirinya sendiri tenggelam dalam Allah. Dirinya sendiri menahan individualitasnya dihadapan Allah. Itu juga berarti bahwa Allah barangkali mungkin berpartisipasi dalam kehidupan ini untuk membantu dan mendukung mereka yang berada dalam kesukaran. Agama *Bhakti* dari Bhagavad Gita memperkenalkan ide tentang bentuk-bentuk inkarnasi Allah yang dikenal sebagai *avataras.* Dalam Gita, Khrisna yang adalah inkarnasi dari Vishnu, mendampingi Arjuna dalam perjuangannya melawan Kurawa. Walaupun penderitaan adalah *maya,* ide tentang inkarnasi menggarisbawahi fakta bahwa Agama Hindu tidak meremehkan kenyataan akan adanya penderitaan yang keras.

Dalam sejarah Indonesia, nama Konghucu digunakan untuk mengidentifikasi agama orang Cina. Namun, dari praktiknya orang Cina di Indonesia tidak hanya beragama Konghucu. Jadi, saya akan melihat pandangan Konghucu dan guru lainnya mengenai penderitaan. Dalam naskah kuno Cina, sering terdapat pernyataan yang menyatakan bahwa penderitaan adalah sesuatu yang selayaknya diperoleh. "Kebaikan dan kejahatan tidak menimpa manusia dengan keliru, karena Langit menurunkan kesengsaraan atau kebahagiaan sesuai dengan kelakuan mereka." Dalam inspeksinya terhadap manusia di bawah, pertimbangan pertama Langit adalah kebajikan manusia dan langit melimpahi mereka sepanjang tahun

atau sebaliknya. Langit tidak memotong kehidupan seseorang melainkan, mereka membawa diri mereka ke akhir hidup mereka sendiri. "*Di sana tidak ada penindasan yang kejam; manusia sendiri yang mempercepat kesalahan dan hukuman mereka*," kata buku Shu Ching, Cina klasik yang paling tua (Rowley, 1951: 4-5). Menurut Mencius, "*Malapetaka dan kebahagiaan di dalam semua keadaan adalah pencarian manusia sendiri*." Mencius juga sering berfikir bahwa kebijakan yang jahat pasti membawa persoalan besar. Suatu kali dia menegur Raja Hsuan dari Chi bahwa kebijakan Raja lebih bodoh dari pada memanjat sebuah pohon untuk mencari ikan. "Jika kamu memanjat pohon untuk mencari ikan, kamu tidak akan menderita malapetaka berikutnya. Tetapi jika kamu melakukan apa yang kamu lakukan untuk mencari apa yang kamu hasratkan, apalagi melakukannya dengan segenap hatimu, kamu pasti akan bertemu dengan banyak malapetaka." Pada saat yang sama, Mencius sering digerakkan pemikirannya tentang penderitaan rakyat yang tak bersalah karena kebijakan jahat dari negara, dan dia melukiskan keadaan mereka seperti orang yang mendengarkan musik kerajaan dengan sakit kepala sambil mengerutkan kening, lalu berkata kepada satu dengan yang lain, "Begitulah bagaimana raja kita menyukai musiknya! Tetapi mengapa dia mereduksi kita pada kebutuhan yang sangat sukar ini? Ayah-ayah dan putranya tidak bisa saling melihat. Saudara tua dengan saudara muda, isteri-isteri dan anak-anak dipisahkan dan terserak secara luas" (Rowley, 1951: 7).

Adanya penderitaan dari orang-orang yang tak bersalah bukanlah suatu perkara yang meragukan bagi Konghucu. Hui adalah murid favoritnya. Menurut Konghucu, Hui telah hampir mencapai kebajikan sempurna. Tetapi dia sering ada dalam keinginannya. Ketika Hui meninggal pada umur muda, Konghucu meratap, "Adalah Yen Hui; dia cinta belajar. Sayangnya waktu yang ditetapkan baginya singkat dan dia telah meninggal." Dia juga berpekik, "Aduh! Langit sedang menghancurkanku! Langit

sedang menghancurkanku!" Sekali lagi, dicatat bahwa Konghucu pernah mengunjungi Po-niu ketika belakangan ini telah sekarat karena satu penyakit yang menurut identifikasi para komentator dia menderita penyakit kusta. Konghucu tidak memasuki rumah Po-niu melainkan memasukkan tangannya melalui jendela dan mengerang, "Ia sedang membunuhnya! Ia adalah ketetapan dari Langit, aduh! Orang seperti itu tidak seharusnya memiliki penyakit! Orang seperti itu tidak seharusnya memiliki penyakit!" (Rowley, 1951: 35). Akan tetapi secara keseluruhan, pendirian Konghucu terhadap penderitaan diterima dengan tenang. "Makan dengan nasi mentah, minum dengan air, dan membengkokkan tanganku untuk jadi bantal –saya masih menikmati berada di antara semua ini. Bagiku, kekayaan dan kehormatan yang diperoleh dengan ketidakbenaran adalah seperti embun yang melayang." Ketika Konghucu berada dalam bahaya di K'uang, dia berkata kepada para muridnya: "Setelah kematian Raja Wen, bukankah penyebab kebenaran terletak padaku di sini? Jika Langit telah berkehendak membiarkan penyebab kebenaran mati, maka saya, seorang makhluk tidak seharusnya memiliki sebentuk hubungan dengan penyebab tersebut. Ketika Langit tidak membiarkan penyebab kebenaran mati, apa yang dapat dilakukan oleh orang K'uang terhadapku?" Menurut Rowley, ini adalah fatalisme, namun hal seperti itu dapat membawa kepercayaan yang sungguh, dan keteguhan hati dalam kesulitan (Rowley, 1951: 38-39).

Seperti dalam tradisi Hinduisme, sulit juga untuk merumuskan kajian sistematis atas sikap seorang Kristen terhadap penderitaan. Saya hanya akan berfokus pada tradisi-tradisi Biblis, baik dari Perjanjian Lama yang diwariskan dari Agama Yahudi dan dari Perjanjian Baru yang telah mengumpulkan sabda-sabda Yesus dan sabda tentang Yesus. Dalam Perjanjian Lama, Tuhan Allah adalah pencipta dunia dan segala yang ada di dalamnya. Bagaimana tentang kejahatan? Dalam kisah tentang penciptaan tidak ada referensi tentang adanya penciptaan kejahatan. Namun

ketika manusia berdosa, Allah mengirim Air Bah yang membunuh setiap orang dan segala sesuatu termasuk binatang. Jadi, Allah sang Pencipta juga dapat menjadi Allah Sang Penghancur. Pada akhir kisah tentang Air Bah, Allah menyesali apa yang telah Dia perbuat dan berjanji tidak akan ada lagi Air Bah untuk menghukum dunia (Kej. 9: 11). Hal ini dapat dipahami dalam tiga cara: (a) Air Bah tidak akan terjadi lagi; (b) Hukuman akan terjadi karena manusia akan berdosa kembali, tetapi bukan dalam skala kosmik; (c) Jika itu terjadi, maka tidak ada urusannya dengan Allah. Namun, dalam kisah tentang Abraham terdapat lagi satu hukuman kosmik terhadap kota kembar yang berdosa, Sodom dan Gomora. Akan tetapi, hukuman itu terjadi dalam bentuk letusan gunung berapi ("hujan belerang dan api") dan diikuti dengan gempa bumi (Kej. 19: 24). Kedua bencana kosmik menjadi metafora yang muncul kemudian dalam refleksi dari orang-orang yang memperhatikan pertanyaan-pertanyaan tentang theodisi. Allah itu Berkuasa dan Mahakuasa, dan mengontrol segalanya. Maka segala sesuatu datang dari-Nya (Amos. 3: 6, secara implisit; Yes. 45: 7, secara eksplisit). Tetapi Allah juga adalah Penyelamat dan Pembebas, dan oleh karena itu dalam Perjanjian Lama, kisah dan metafora tentang Keluaran menjadi dominan. Dia membawa bangsa Israel ke Tanah Kanaan, dan selama mereka mengikuti perintah Tuhan, mereka akan mengalami kedamaian dan kesejahteraan. Israel adalah bangsa pilihan, oleh karena itu Allah melindungi mereka dan hanya akan menghukum musuh Israel.

Meskipun demikian, pemahaman ini ditentang oleh peristiwa-peristiwa historis lainnya. Israel telah terpisah menjadi dua kerajaan, keduanya telah dilahap oleh penakluk asing, Asiria dan Babel. Kota suci Yerusalem dan Bait kediaman Allah telah dibakar menjadi puing-puing dan debu dan penduduknya dibawa ke pembuangan di Babel. Bagaimana mungkin hal seperti itu bisa terjadi kepada bangsa pilihan? Pada umumnya tradisi kenabian menjelaskan malapetaka ini sebagai hukuman Allah terhadap dosa-

dosa bangsa Israel. Namun demikian, ada tradisi-tradisi lainnya yang melanjutkan pertanyaan-pertanyaan ini dan kemudian melahirkan ide tentang penderitaan bangsa Israel seolah-seolah untuk dunia atau tebusan bagi dunia (Israel sebagai Hamba Allah yang Menderita). Pada tingkat individu, konsep utilitarian dari hukum ini (jika kamu menuruti hukum kamu akan menerima hal-hal yang baik, jika tidak maka kamu akan mengalami hal-hal buruk) juga dipertanyakan. "Sebab aku cemburu kepada pembual-pembual, kalau aku melihat kemujuran orang-orang fasik. Sebab kesakitan tidak ada pada mereka, sehat dan gemuk tubuh mereka" (Mzm. 73: 3-4). Seluruh Kitab Ayub berisi tentang penderitaan orang yang tak bersalah, dan dipenuhi dengan pertanyaan-pertanyaan yang keras terhadap theodisi.

Dalam Perjanjian Baru, Yesus adalah Seorang yang diutus oleh Allah kepada bangsa Israel untuk mengabarkan kepada mereka Kabar Gembira (Yunani: *euanggelion*, Injil) tentang kedatangan Kerajaan Allah, kerajaan cinta dan damai. Yesus adalah Mesias atau Kristus yang datang untuk mengakhiri penderitaan manusia. Di dalam-Nya, Allah mengunjungi umat-Nya. Berbeda dengan Perjanjian Lama, di mana Allah ada di belakang segalanya, di sini dalam tingkat tertentu kekuasaan anti-Allah (kemudian anti-Kristus), di mana setan sebagai sumber penderitaan diakui. Sebelum pelayanan-Nya dimulai, Yesus harus menghadapi pencobaan dari setan yang berhasil dilampaui-Nya. Injil dipenuhi dengan episode-episode di mana Yesus mewartakan kata-kata bijaksana dan melakukan mukjizat penyembuhan, menyediakan makanan kepada yang lapar, meredakan badai dan bahkan bangkit dari kematian. Namun Dia juga mengajarkan para murid-Nya doa Bapa Kami di mana orang memohonkan agar Allah tidak membiarkan mereka masuk dalam pencobaan, tetapi membebaskan mereka dari yang jahat (Mat.6: 13/Luk.11: 4). Kedatangan Yesus dengan segera dilihat sebagai pendirian yang membahayakan posisi-posisi istimewa mereka dan pada akhirnya Yesus dengan licik dituduh melakukan penghujatan

melawan ajaran agama dan penghianatan kepada kekaisaran Roma. Dia telah dibawa ke pengadilan Roma dan dihukum mati dengan disalibkan. Murid-murid-Nya percaya bahwa Yesus menderita walau tanpa berdosa dan memenuhi perannya sebagai Hamba Allah yang menderita. Untuk mempertahankan murid-murid-Nya, Allah membangkitkan Dia dari kematian. Dalam sabda tentang Yesus, kedua peristiwa kematian dan kebangkitan Yesus Kristus dilihat memberikan dampak pada seluruh dunia. Yesus Kristus meninggal karena dosa-dosa Israel dan seluruh dunia, dan dengan kematian serta kebangkitannya, penderitaan dan kematian pada prinsipnya dikalahkan. “Hai maut di manakah kemenanganmu? Hai maut, di manakah sengatanmu?” (1 Kor.15: 55). Dalam Injil Yohanes, Yesus Kristus adalah dia yang memberikan kehidupan abadi. “Karena begitu besar kasih Allah akan dunia ini, sehingga Ia telah mengaruniakan Anak-Nya yang tunggal, supaya setiap orang yang percaya kepada-Nya tidak binasa, melainkan beroleh hidup yang kekal” (Yoh. 3: 16). Metafora Air Bah dan Api dari Perjanjian Lama masih diberlakukan sebagai peringatan (Mat. 24: 39; Luk. 6:48; 17: 27; 1 Petrus. 3: 20; 2 Petrus. 2: 5; 3: 6 – Air Bah; 2 Petrus. 3: 10 – Api) dan gema dari pengalaman Ayub masih terdengar dalam koridor-koridor ini. Ketika dia dipenjara, segera sebelum kepalanya dipenggal oleh jahatnya raja Herodes, Yohanes Pembabtis bertanya, “Engkaukah yang akan datang itu atau haruskah kami menantikan orang lain?” (Mat. 11: 3). Dan Rasul Paulus, yang mengalami penderitaan berat sebagai konsekuensi dari tugas misinya, memiliki sikap yang sama seperti Konghucu yang tersebut di atas, yaitu menerima penderitaan dengan tenang. “Tentang hal itu aku sudah tiga kali berseru kepada Tuhan, supaya utusan Iblis itu mundur dari padaku. Tetapi jawab Tuhan kepadaku: “Cukuplah kasih karunia-Ku bagimu, sebab justru dalam kelemahanlah kuasa-Ku menjadi sempurna”(2 Kor. 12: 8-9).

Sekarang kita bergerak ke Agama Islam, agama terbesar di Indonesia. Alquran memulai penjelasan tentang penderitaan me-

lalui fakta-fakta aktual bukan sebagai persoalan teoritis. Penderitaan adalah bagian dari apa yang dimaksud dengan menjadi hidup. Hal itu bukan berarti bahwa fakta-fakta dari penderitaan tidak menciptakan persoalan-persoalan tertentu. Melainkan, menurut Bowker, dalam Alquran penderitaan hampir diselesaikan seperti persoalan karena penekanan pada kemahakuasaan Allah sebagai karakter Allah yang paling penting. Tentu saja, Alquran berulang-kali menyatakan bahwa Allah itu murah hati dan penuh kasih, namun kata sifat ini selalu diasosiasikan pada kemahakuasaan Allah (Bowker, 1977: 101-102). Dalam hal ini, Bowker mungkin terlalu fokus pada satu sisi tertentu. Jika kita melihat risalat *A Common Word Between Us and You* yang diselesaikan pada tahun 2007 oleh 138 sarjana dan ulama Muslim bersama pemimpin-pemimpin agama, terdapat penekanan pada kasih Allah sebagai karakter utama-Nya (Hope (ed.), 2008; Tupamahu, 2013: 67-89). Sama seperti dalam Kekristenan (juga dalam agama Yahudi), di sini juga ada ketegangan antara kemahakuasaan dan kasih Allah.

Akan tetapi, hal tersebut juga dapat dibenarkan seperti dalam Kekristenan (dan dalam Agama Yahudi), atau mungkin lebih dari keduanya ini. Allah-lah yang mengatur baik dalam penciptaan maupun dalam sejarah. Kedua tema ini hampir dapat diterangkan sebagai esensi dari Alquran. “Segala puji bagi Allah Pencipta langit dan bumi, yang menjadikan malaikat sebagai utusan-utusan (untuk mengurus berbagai macam urusan) yang mempunyai sayap, masing-masing (ada yang) dua, tiga dan empat. Allah menambahkan pada ciptaan-Nya apa yang Dia kehendaki. Sungguh, Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu. Apa saja di antara rahmat Allah yang dianugerahkan kepada manusia, maka tidak ada yang dapat menahannya; dan apa saja yang ditahan-Nya maka tidak ada yang sanggup untuk melepaskannya setelah itu. Dan Dialah yang Maha Perkasa, Maha Bijaksana” (35: 1-2). Tidak ada satu pun yang mungkin berbohong di hadapan-Nya: “Dan milik Allah timur dan barat. Kemana pun kamu menghadap di sanalah wajah

Allah. Sungguh, Allah Maha Luas, Maha Mengetahui" (2: 115). Allah memiliki penguasaan atas hidup dan mati. "Sungguh, Allah yang menumbuhkan butir (padi-padian) dan biji (kurma). Dia mengeluarkan yang hidup dari yang mati dan mengeluarkan yang mati dari yang hidup. Itulah (kekuasaan) Allah, maka mengapa kamu masih berpaling?" (6: 95; bandingkan 22: 5-6).

Jika Allah adalah Mahakuasa dan Maha Pengatur, lalu penderitaan dalam arti tertentu mestinya datang dari Allah. "Jika mereka memperoleh kebaikan, mereka mengatakan, "Ini dari sisi Allah," dan jika mereka ditimpa suatu keburukan, mereka mengatakan, "Ini dari engkau (Muhammad)." Katakanlah, "Semuanya (datang) dari sisi Allah" (4: 78). Namun dalam pandangan bahwa Allah adalah Maha Belas Kasih, penderitaan ini harus dipahami sebagai hukuman atas dosa-dosa. Tetapi, penderitaan tidaklah selalu merupakan hasil dari dosa. Oleh karena itu, Alquran menghasilkan satu pemahaman selanjutnya tentang penderitaan yaitu bahwa penderitaan adalah cobaan dan ujian. "Dan Kami pasti akan menguji kamu dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa, dan buah-buahan. Dan sampaikanlah kabar gembira kepada orang-orang yang sabar, (yaitu) orang-orang yang apabila ditimpa musibah, mereka berkata *inna lillahi wa inna ilaihi raji'un* (sesungguhnya kami milik Allah dan kepada-Nya lah kami kembali)" (2:155-6). Penderitaan tidak untuk diterima sebagai kehendak Allah. Hal ini dapat mengarahkan pada sikap fatalistik yang berulang kali menuntut bahwa penderitaan seharusnya dibantahkan dan sejauh mungkin dikurangi walaupun sikap ini ditolak oleh Alquran (Bowker, 1977: 116).

Menurut Alquran, masyarakat seharusnya diorganisir untuk melaksanakan keadilan dan belas kasih Allah. Pada zaman Nabi Muhammad telah banyak dilakukan untuk kemajuan masyarakat (93:6-11). Sebagaimana Allah adalah Maha Belas Kasih, maka dalam kehidupan dan tindakan dari Nabi, rakyat telah menerima belas kasih. Dalam istilah yang lebih umum, Alquran mendorong

suatu gerakan untuk menghapuskan kemiskinan dengan *zakat*, derma yang adalah salah satu dari pilar Agama Islam.

Dari pengamatan kita tentang bagaimana agama-agama memahami penderitaan, kita akan melangkah ke pertanyaan tentang bagaimana agama-agama memahami toleransi. Namun, sudah jelas dalam pengamatan di atas bahwa kelima agama tidak berusaha untuk menolak adanya fakta penderitaan atau menyatakan untuk segera mengakhiri penderitaan. Agama membantu kita untuk menghadapi realitas penderitaan yang keras itu. Itu memberikan kesenangan, harapan, janji, antisipasi dan bahkan pandangan ke depan. Karena itu mengapa saya dapat mengarahkan pada suatu hal yang biasa tetapi teratur dan berisi tentang kehidupan yang sekarang ini. Ada satu Allah, dan itulah mengapa saya menolak untuk menyerah pada keputusasaan. Doa dan pujian mungkin memiliki dampak mengobati. Akan tetapi (dan di sinilah saya pikir letak persoalannya) dari pengalaman sehari-hari kita tetang kehidupan beragama di Indonesia, apa yang muncul bukanlah yang biasa ini tetapi sebaliknya. Mungkin saya salah, tetapi dalam rangka menaikkan kesan publik terhadap mereka, beberapa orang sedang menempatkan perhatian pada agama sebagai yang sangat luar biasa. Mereka mengklaim bahwa masa depan telah tiba, atau sudah sangat dekat. Mereka mengakomodasi kerinduan manusia untuk hidup sukses, baik secara individual maupun komunal. Penderitaan tidak ada lagi atau, jika ada, maka yang lainlah yang menderita, bukan aku atau komunitas agamaku. Doa dan pujian tidak lagi hanya memiliki dampak menyembuhkan, tetapi telah menjadi terapi atau pusat terapi!

Berdasarkan penelitiannya tentang agama minoritas baru di Amerika Serikat, Frederick Sontag telah menemukan bahwa banyak gerakan kecil yang sangat kuat bertumbuh di Amerika karena mereka menawarkan untuk berhubungan dengan persoalan-persoalan tradisional menyangkut kejahatan (Sontag, 1984: 38-53). Walaupun terdapat persoalan dalam penggunaan istilah pemujaan

dan sekte, saya pikir kita dapat mengatakan bahwa Sontag sedang mengacu pada pemujaan dan sekte-sekte baru. Kembali ke situasi Indonesia: bisakah terjadi bahwa agama-agama bertindak seperti pemujaan atau sekte-sekte? Apa yang membuat mereka bertindak seperti itu? Sekali lagi itu masih bisa diperdebatkan, namun saya pikir bahwa pengaruh dari tekanan globalisasi dan pasar global telah sampai ke dalam inti kehidupan dari refleksi keagamaan. Agama-agama sedang menirukan perusahaan-perusahaan perdagangan berskala besar dengan iklan-iklan dan promosi mereka agar dapat mendominasi pasar dengan produk-produk dan komoditinya. Mereka cenderung mempromosikan diri mereka sendiri sebagai yang terbaik dalam bidangnya. Dalam kerangka munculnya gejala "komodifikasi agama", yang lain adalah saingan yang harus dikalahkan (Kitiarsa, 2008).[2] Dalam atmosfir semacam ini tidak ada ruang bagi toleransi. Karena, bagaimana mungkin kamu dapat toleran pada sainganmu? Mungkin saja itu terjadi, tetapi di bagian terdalam agama-agama sudah ada suatu kecenderungan untuk melihat yang lain sebagai saingan. Karena itu inilah saatnya untuk melihat bagaimana agama-agama memahami toleransi.

Agama dan Toleransi

Ada beberapa cara dalam memahami toleransi dan mengetahui bagaimana pelaksanaannya. Di sini, saya akan mendiskusikan bagaimana orang melihat hubungan antara agama dan toleransi dari sudut pandang filsafat dan agama dengan menggunakan bantuan Raimon Panikkar (Panikkar, 1984: 97-115). Dalam aspek ini, Panikkar menjelaskan enam posisi: (a) Hanya satu agama-lah yang benar; (b) Semua agama sungguh-sungguh benar; (c) Semua agama sama-sama salah; (d) Agama adalah urusan pribadi; (e) Agama adalah konstruksi sosial; (f) Masing-masing agama memiliki segi-

2 Pada 2008, ICRS Yogyakarta menjamu satu konferensi internasional bertema "Religion in Public Life," di mana gejala yang dilaporkan ada di Thailand (Buddhisme) dan Indonesia (Islam dan Kristen). Saya melihat istilah "Commodification of Religion" untuk pertama kalinya di dalam *proceeding* konferensi itu.

segi yang unik dan pengetahuan yang tidak dapat dibandingkan, karena yang paling asasi dari kebenaran adalah pluralistik. Panikkar memilih keenam posisi dan melihat karakter plural agama dengan cara yang sama seperti melihat pluralitas linguistik dan pluralisme kultural. Berikut adalah ringkasan isi dari masing-masing posisi tersebut:

a. Hanya ada satu agama yang benar: Menurut Panikkar, posisi ini sangat koheren dan posisi yang rasional (Panikkar, 1984: 102). Aku yakin bahwa aku punya kebenaran dan yang lain salah. Untuk beberapa orang pada abad 21, posisi ini dianggap sebagai absolutis, angkuh atau bahkan fanatik, namun itu seharusnya tidak dihilangkan dengan gampang. Posisi ini tidak secara langsung mendorong orang ke arah sikap intoleran karena malahan itu bisa membuat orang menjadi berbelas kasih. Karena aku memiliki kebenaran yang membebaskan, aku senang menyebarkan itu kepada orang lain dengan harapan mereka dapat melihat dan menerima kebenaran ini. Itu bisa dan telah digunakan sebagai dasar bagi toleransi. Tetapi bagi Panikkar, posisi ini tidak meyakinkan sebagaimana yang diasumsikan bahwa saya secara pribadi, atau paling tidak komunitas saya memiliki akses kepada kebenaran universal sementara melarang yang lain untuk memiliki akses yang sama. Dengan memegang teguh bahwa Allah hanya berbicara pada saya, saya membatasi kebebasan Allah untuk berbicara kepada yang lain. Dari sini, mudah untuk mengklaim bahwa agamaku adalah benar dan yang lain salah. Yang ini adalah sebuah posisi yang tertutup.

b. Semua agama sungguh-sunguh benar. Posisi ini adalah oposisi terhadap yang sebelumnya. Itu merepresentasikan satu reaksi melawan intolerani, pandangan yang sempit dan ketidaktahuan akan keagamaan orang lain. Kebenaran adalah satu, tetap sebagai mahluk kita melihatnya dengan berbagai

cara. Bila kita usut tradisi-tradisi kemanusiaan, kita akan menemukan pola yang sama, daya dorong ke arah yang tidak tentu, dan pada akhirnya pengalaman-pengalaman mistis yang sama. Agama-agama berbeda jalur menuju tujuan yang sama dan unik (Panikkar, 1984: 104). Bagi Panikkar, posisi ini tidak memperhitungkan bahwa jalur-jalur tersebut adalah juga milik dari tujuannya. Posisi ini ingin menghadirkan mistik kepada kita semua dan mencoba mereduksi agama-agama yang barangkali menjadi inti agama-agama tetapi sungguh-sungguh bukan sifat dasar dari agama-agama itu sendiri. Di sini, saya tidak setuju pada Panikkar, seperti ada orang-orang yang tanpa memegang posisi kedua ini masih berfikir bahwa mistisisme adalah penangkal positif melawan dan menentang primordialisme dalam agama-agama (Solle, 2001; Almirzanah, 2008). Tetapi secara kesuluruhan saya setuju dengannya, yakni jika agama-agama tidak mengatakan hal yang sama, maka mereka tidak sama. Agama-agama boleh membagikan komonaliti mereka tetapi tidak boleh mengabaikan perbedaan-perbedaan mereka, atau dengan menggunakan istilahnya Panikkar, "ketidaksesuaian bersama (*mutual incompatibility*)"(Panikkar, 1984: 101, 98) .

c. Semua agama sama-sama salah. Dalam sejarah kemanusiaan ada banyak kasus dari agama-agama yang terlibat dalam tindakan-tindakan kotor dan memalukan yang bertentangan dengan ajaran mereka sendiri. Panikkar tidak memberikan contoh-contoh, tetapi dari konteks ke-Kristenan Barat dapat kita lihat bahwa berbagai perang setelah Reformasi (yang adalah perang agama atau perang "*confessional*") telah menimbulkan kritik bahwa agama adalah sumber konflik. Para pengkritik ini mengangkat keseimbangan antara gereja (agama) dan negara yang berpihak pada negara dan inilah mengapa proses sekularisasi dapat terjadi dengan sedemikian rupa, bahwa negara modern yang disekularisasi menggantikan

otoritas agama pada publik. Karena itulah, dimungkinkan bagi agama-agama untuk hidup berdampingan dan saling toleran antara satu dengan yang lain (Brandner, 2015: 5). Panikkar mengakui bahwa sejarah masa lalu dari agama-agama tidaklah menyenangkan. Tetapi ini bukanlah cerita secara keseluruhan. Agama-agama secara khusus telah dikenal karena karya-karya amal mereka. Sebagian besar agama-agama akan mengakui bahwa anjuran ideal dalam sistem mereka adalah visi yang ideal untuk kesempurnaan, walaupun orang beragama tidak sempurna. Bagaimanapun juga, visi ideal ini memberikan kepuasan, damai dan penghiburan bagi mereka. Janji-janji agama memberikan suatu kesadaran bagi mereka akan pemenuhan atas apa yang mereka imani. Bagi mereka, hal ini bukanlah kebohongan. Menurut posisi ini, karena agama itu salah, gagasan mereka tentang toleransi juga salah. Apa yang mereka sebut toleransi sebenarnya intoleran. Dapat juga dikembangkan seperti ini: karena agama-agama adalah salah, orang seharusnya menyandarkan diri pada negara untuk memberikan peraturan mengenai toleransi agama.

d. Agama itu adalah urusan pribadi. Agama-agama adalah unik dan personal, dan masing-masing tidak bisa dibandingkan antara satu dengan yang lain. Masing-masing agama adalah yang terbaik bagi para anggotanya. Kebenaran adalah apa yang dapat dibuat untuk mengatasinya. Posisi ini menghindari berbagai jebakan dari posisi sebelumnya. Hal itu membawa agama dan setiap orang secara serius. Selain itu juga menjadi penghargaan dan toleransi (Panikkar, 1984: 105-106). Hal itu juga memampukan orang dari agama yang berbeda untuk mengatakan “kami setuju untuk tidak setuju.” Jika demikian, alm. Mukti Ali yang pernah menjadi Menteri Agama di Indonesia, dapat ditempatkan dalam posisi ini. Namun sekali lagi, bagi Panikkar, itu juga tidak memuaskan. Kemudian dia memberikan evaluasi terhadap pernyataan “kami setuju

untuk tidak setuju" ketika dia menjelaskan posisi dia sendiri. Namun, posisi ini membuat dialog menjadi mungkin, dan kita mungkin tidak pernah setuju apa itu baik atau buruk. Secara fenomenologis dan historis, agama-agama adalah fenomena tersendiri dari manusia. Budaya, perang, politik dan hubungan manusia dalam semua bentuknya dipengaruhi oleh keyakinan agama-agama pada mereka. Posisi ini juga menempatkan agama seperti barang-barang di supermarket. Kita memilih agama sebagaimana seseorang memilih satu jenis rasa yogurt favoritnya. Walaupun demikian, Panikkar juga mengingatkan agar tidak bingung dengan posisi ini dengan pernyataan bahwa agama harus menjadi personal.

e. Agama-agama adalah konstruksi sosial. Semua agama memiliki satu sejarah asal-usul yang umum, dan masing-masing kebenaran mereka harus dipahami secara historis karena pada akhirnya kebenaran itu historis. Ada berbagai kegunaan dalam posisi ini, sebagaimana membantu kita untuk menjelaskan interaksi-interaksi dan saling pengaruh dari agama. Posisi ini memberikan kita suatu pemahaman keragaman agama dalam satu konteks dunia (Panikkar, 1984: 106-107). Pemahaman ini bisa diangkat ke suatu sikap toleran terhadap yang lain. Namun Panikkar belum puas dengan posisi ini. Fakta historis agama pasti benar, tetapi agama-agama itu lebih dari sekedar fakta-fakta sejarah, akhirnya manusia itu lebih dari sekedar sejarah. Seperti contoh: mengapa suatu fakta historis seperti pemakaman orang meninggal memiliki begitu banyak berbedaan penafsiran? Jawabnya, "karena konteksnya berbeda", hanya menggeser pertanyaan pada konteks. Di samping itu, terdapat agama-agama yang tidak menyandarkan dirinya pada saran sebagai wilayah yang diatasnya mereka membentangkan pengalaman dasar mereka. Bahkan bagi pengikut-pengikut kekristenan, yang menyatakan bahwa kekristenan adalah satu agama sejarah, bukan Yesus historis

yang menentukan bagi mereka, melainkan Kristus Imani, dari hari ke hari. Sejarah memainkan suatu peran yang tak terbantahkan, tetapi beberapa elemen tidak dapat direduksi dari sejarah.

Posisi Panikkar Sendiri dan Evaluasiku

Menurut Panikkar kelima posisi di atas tidaklah memuaskan karena posisi-posisi itu mengasumsikan bahwa tidak ada pluralitas dari agama-agama. Panikkar menyebutnya sebagai '*monism*'. Namun, dia juga tidak senang dengan istilah oposisi "dualism." Justru dia mengajukan '*non-dualism*', namun istilah ini dengan mudah dapat dipahami atau disalah mengerti sebagai '*monism*'. Untuk menyederhanakannya, apa yang disebut Panikkar '*monism*', saya sebut '*non-plurality*', dan apa yang disebut Panikkar "*non-dualism*' saya sebut '*plurality*'. Dengan '*non-plurality*', bukan berarti bahwa seseorang tidak mengakui jika yang lain ada, tetapi bahwa mereka tidak dihargai dalam istilah mereka sendiri, atau bila saya boleh meminjam dari Levinas, 'liyan (*the others*)' tidak diterima dalam ke-liyan-annya. Persoalan mendasar menurut Panikkar adalah bahwa manusia secara fundamental berbeda, karena itu agama mereka juga berbeda antara satu dengan yang lainnya. Bahkan dalam satu agama terdapat ketidakrukunan antara satu dengan yang lain. Seandainya kita dipersiapkan untuk menerima ke-liyan-an dari agama lain, dapatlah kita dengan sungguh-sungguh mengatakan bahwa ada pluralitas agama-agama dan kita adalah salah satu bagian di dalamnya. Suatu kasus terhadap pluralisme dapat dibuat dengan menganalisa frase 'kami setuju untuk tidak setuju'. Apa artinya? Pada apa kita bisa sungguh-sungguh setuju? (Panikkar, 1984: 111).

Panikkar telah memberikan suatu contoh untuk menunjukkan persoalan ini, namun ijinkan saya untuk memberikan satu contoh yang kontekstual dari Mukti Ali dan yang lain yang mengambil posisi ini dengan menyatakan bahwa apa pun berbedaan yang ada antara kamu dan aku, kita bisa hidup bersama sebagai warga negara

Indonesia yang memiliki Pancasila sebagai ideologi negara kita.[3] Agama bukan suatu perkara pribadi, karena ada Pancasila yang mengakomodasi aspirasi keagaman publik kita. Agar dapat hidup bersama, kita menyandarkan diri pada negara, pelindung Pancasila. Itu semua adalah bijak dan baik, tetapi bagaimana akibatnya jika kita sedang mengalami suatu bencana sosial atau alam? Atau, dengan menggunakan tema kita: bagaiman akibatnya jika terguncang karena dampak penderitaan? Pada tahun 1999-2002 kita telah masuk ke dalam konflik agama di bagian Timur negara kita. Mereka ada dalam 'bencana sosial'. Tanpa pluralisme, yang lain itu baik rendah secara ruhaniah maupun buruk secara moral. Di dalam kasus yang terjadi, kita tidak harus mengambil aksi atau hanya menolerir yang lain. Konflik agama hanya dapat ditangani secara layak jika kita mengasumsikan bahwa yang lain juga adalah sumber pemahaman dan bahwa konsekuensi yang mengerikan tidak akan mengikuti. Itulah kesadaran dari pluralisme mengarahkan orang-orang untuk masuk ke dalam konflik. Atau kita dapat katakan, suatu pemahaman pluralistis tentang Pancasila adalah penting jika masih ingin melanjutkan dengan prinsip "kami setuju untuk tidak setuju." Suatu toleransi yang nyata, dan tidak hanya menyalin dari yang lain, hanya dapat dibenarkan jika pluralisme adalah struktur-struktur yang sesungguhnya dari realitas.

Ada beberapa persoalan dalam posisi Panikkar. Di samping perbedaan-perbedaan mereka, posisi Panikkar cukup dekat dengan pendekatan linguistik-kulturalnya George Lindbeck terhadap agama (Lindbeck, 1984). Lindbeck menekankan bahwa ada suatu pemisah yang tidak bisa dijembatani antara agama-agama, sebagaimana masing-masing mereka memiliki permainan-bahasa sendiri. Berdasarkan premis ini, Lindbeck memilih untuk menentang pluralisme agama. Jadi, ketidaksesuaian bersama dari

3 Sejak 1945 Pancasila adalah filosofi negara Republik Indonesia. Pancasila mengandung lima pilar, yang pertama adalah Ketuhanan Yang Maha Esa. Artinya di sini bahwa negara Indonesia memberikan ruang kepada monoteisme, tetapi tidak berpihak pada satu agama monoteis yang ada dalam negara. Orang Indonesia bebas memilih satu dari antaranya.

agama-agama dapat digunakan baik sebagai dasar bagi pluralisme agama (Panikkar) maupun menentang pluralisme agama-agama (Lindbeck). Berikutnya bahwa pandangan Lindbeck dapat juga digunakan ke arah yang sebaliknya daripada apa yang dia maksud. Saya juga sedikit kebingungan dengan penjelasan Panikkar tentang kebenaran. Ketika dia sedang menggambarkan posisi dia (keenam posisi), Panikkar telah memberikan suatu alasan terhadap posisi yang baru yang muncul karena "yang paling dasar dari kebenaran adalah pluralistik" (Panikkar, 1984: 98). Namun kemudian dia katakan "Apakah kemudian ada banyak kebenaran? Tidak. Suatu pluralitas kebenaran (dari suatu hal yang sama dan di bawah aspek yang sama) adalah bertentangan" (Panikkar, 1984: 112). Pada akhirnya, dia mempertahankan bahwa pendekatan pluralistis menerima relativitas kebenaran tetapi bukan relativisme belakang. Pluralitas kebenaran bukan berarti bahwa ada banyak kebenaran. Kebenaran itu relasional tetapi tidak pernah menjadi bersifat pribadi. Tidak ada suatu hal pun sebagai keberanan yang bersifat pribadi. Di samping itu, kebenaran bukanlah suatu yang abadi atau kualitas absolut yang bisa dibenarkan secara total dalam konsep-konsep atau dalil yang berdiri sendiri dari waktu, ruang, budaya dan bangsa (Panikkar, 1984: 113). Saya pikir lebih mudah mengatakan bahwa kebenaran itu satu tetapi sampai taraf tertentu agama-agama mengambil bagian dalam kebenaran ini. Karena partisipasi ini, mereka berbeda antara satu dengan yang lain. Tetapi pada saat yang sama mereka juga membagikan banyak kesamaan. Panikkar (dan Lindbeck) sangat meremehkan kapasitas agama-agama untuk mencari kesamaan-kesamaan di antara mereka, dan saya pikir pada era hubungan interkultural ini keduanya harus disatukan.

Panikkar mengajukan beberapa rasionalitas dalam memperlihatkan pluralisme agama agar mendapatkan suatu sikap toleran yang benar dan sejati. Saya menerima pandangan-pandanganya, tetapi saya masih berfikir, rasionalitas sendiri tidaklah cukup. Cukup aneh, Panikkar sendiri mengakui, "Manusia

memiliki akal budi dan kita mungkin setuju dengan ungkapan bahwa manusia adalah makhluk rasional, tetapi umat manusia adalah lebih daripada sekedar akal budi murni dan kehidupan manusia lebih daripada sekedar rasionalitas. Pluralisme mengangkat dimensi-dimensi lain dari realitas pada tingakat yang sama dengan rasionalitas" (Panikkar, 1984: 103).

Sekarang, saya sedang mencoba untuk membawa ke permukaan 'dimensi-dimensi lain dari realitas' itu. Saya telah mengacu pada peperangan antaragama tahun 1999-2002 di bagian Timur Indonesia sebagai "bencana-bencana sosial." Namun di samping bencana-bencana sosial, kita juga mengalami bencana-bencana alam di Indonesia. Sebagaimana diketahui, Indonesia tetap berada di garis "cincin api", rentetan dari gunung merapi yang mengelilingi bola bumi. Indonesia selalu mudah untuk mendapatkan letusan gunung berapi dan gempa bumi (yang kadang mengakibatkan tsunami). Pada tanggal 26 Desember 2004 provinsi Aceh disapu bersih oleh tsunami yang sangat dahsyat. Bencana ini mengakibatkan kehancuran yang sangat besar dan tak terhitung korbannya meski hanya dalam beberapa menit (150.000 orang meninggal dan 100.000 berusaha untuk selamat tetapi mereka harus hidup sebagai pengungsi dan trauma masing bersama mereka) (Singgih, 2005: 32-40). Mei 2006, provinsi Yogyakarta diguncang gempa bumi berskala besar yang juga mengakibatkan kerusakan dan kematian yang sangat besar (kira-kira 5000 jiwa). Sementara itu pada November 2010, Gunung Merapi meletus mengakibatkan kepanikan bagi banyak orang yang hidup di sekitar lereng Merapi, hingga memaksa mereka untuk lari ke kota. Walaupun selama peristiwa-peristiwa ini orang-orang mengungkapkan doa yang sangat patuh kepada Allah sebagai ekspresi theodisi, namun ter-dapat juga pertanyaan-pertanyaan tentang theodisi secara diam-diam. Ketika tsunami terjadi, banyak keluarga Kristen menerima pesan SMS yang menyalahkan warga Muslim di Aceh sebagai penyebab bencana ini. Itu adalah hukuman Allah bagi mereka.

Tetapi satu bulan kemudian, ketika satu gempa bumi berskala besar menghantam pulau Kristen, Nias, lalu tiba-tiba saja semua pesan SMS ini berhenti tersebar. Bencana-bencana alam yang telah membawa penderitaan kepada orang-orang adalah hal yang buruk, tetapi dampaknya menyebabkan suatu kesadaran baru dalam pemikiran orang-orang tentang agama dan teologi. Semualah yang menderita dan tidak hanya liyan. Dan mereka menderita bukan semata-mata karena berdosa tetapi karena kerentanan manusia. Fakta ini menuntut untuk kembali mempertimbangkan asumsi teologis tradisional terhadap agama lain. Penderitaan bersama barangkali membantu orang menjadi sadar akan kerentanan mereka bersama, dan tidak hanya kerentanan mereka bersama, tetapi juga kerentanan dari agama-agama mereka. Saya mencoba memformulasikan dengan cara yang sedikit berbeda: bencana-bencanan itu membawa kesadaran bagi mereka bahwa agama mereka tidak memiliki jawaban untuk segala sesuatu dan secara khusus penderitaan yang disebabkan oleh bencana-bencana alam. Berhadapan dengan bencana, kata-kata agama layaknya pedang tumpul. Pada gilirannya kesadaran ini mungkin membangkitkan toleransi yang sejati. Pertimbangan ulang ini dapat juga dipercepat oleh keterlibatan para sukarelawan dari beragam agama yang terlibat dalam kerja-kerja pertolongan. Agama masih sangat penting, tetapi kata-kata saat ini digantikan oleh aksi konkret untuk saling membantu antara satu dengan yang lain.

Penjelasan Penutup

Pada akhir tulisan ini, saya akan memberikan suatu contoh konkret bagaimana kenyataan negatif penderitaan dapat membawa gagasan-gagasan positif seperti toleransi. Walaupun pada tahun 2006 saya pernah menderita gejala awal *myasthenia gravis*, saya masih bisa menyaksikan karya-karya pertolongan yang dilakukan oleh orang-orang Mennonite di satu kampung di Bantul, daerah selatan Yogyakarta yang benar-benar diguncang oleh gempa bumi

di tahun 2006. Di kampung itu terdapat satu konggregasi kecil Mennonite. Orang-orang Mennonite memutuskan untuk tidak hanya menolong rekan-rekan Mennonite-nya saja, tetapi semua korban di sekitar wilayah gempa tanpa mempertimbangkan agama mereka. Untuk membuktikan bahwa motivasi mereka adalah tulus, orang-orang Mennonite itu mengundang Hizbullah, satu kelompok yang dikenal karena militansinya dan sikap anti-Kristennya di Surakarta atau Solo, untuk mengambil bagian dalam *relief-work*. Kelompok ini menerima undangan itu, dan 33 orang anggota Hizbullah datang ke Bantul dan bekerja di sana selama tiga bulan. Mereka sangat menyukai kerja mereka, setelah kelompok pertama kembali ke Solo, kelompok lainnya berjumlah 100 orang anggota Hizbullah datang menjadi sukarelawan! Saya menerima laporan dari teman Mennonite saya, bahwa sesudah berkarya di Bantul, kapan pun ada *relief-work* diorganisir oleh Mennonite di provinsi Yogyakarta, Jawa Tengah dan bahkah jauh ke Aceh, selalu ada sukarelawan yang berpartisipasi dari Hizbullah. Tentunya kita dapat mengatakan bahwa kebijakan Mennonite *relief-work* adalah untuk membantu semua orang, termasuk yang bukan Kristen, dan partisipasi anggota-anggota Hizbullah adalah karya-karya dari ideologi Pancasila negara Indonesia. Hal itu menyentuh, walaupun bukanlah ide yang baru. Tetapi saya pikir itu adalah ide-ide baru yang dipicu oleh penderitaan. Mereka bekerja sama bukan hanya sebagai warga negara Indonesia (dan banyak sukarelawan Mennonite bukan warga negara Indonesia!), tetapi sebagai orang yang datang dari berbagai latar belakang agama yang mentoleran satu sama lain karena satu panggilan yang sama. Penderitaan yang sama dapat menggerakkan orang dari kepentingan sendiri ke kepentingan bersama, dan pada gilirannya memunculkan toleransi sejati yang adalah mahal, karena itu memaksa agama-agama untuk mengakui ketakberdayaan dari pencapaian-pencapain dan keunikan mereka. Dengan kata lain, ia dapat membantu orang untuk menjadi yang terdahulu dalam membangun dialog antaragama yang sering kali

diminta, yaitu membuat para Copernian kembali dari non/anti-pluralisme ke pluralisme agama. Contoh konkret dari Yogyakarta ini, di mana dua group yang bertentangan (Kristen Mennonite yang tidak militan dan Islam Hizbullah yang militan) bekerja bersama untuk meringankan penderitaan dan juga dapat mengkonfirmasi apa yang saya rujuk dalam pengantar dari tulisan ini, tentang apa yang disebut Knitter pikirkan untuk mempertimbangkan dialog di antara agama-agama, bahwa penderitaan global adalah sebuah tantangan bagi agama-agama.

Bibliografi

Almirzanah, Syafaatun. 2008. *When Mystic Masters Meet.* Jakarta: Gramedia.

Brandner, Tobias. "Christianity and Democracy." *Divinity School Newsletter.* The Chinese University of Hong Kong. 17 Februari 2015.

Bowker, John. 1977. *Problems of Suffering in Religions of the World*. Cambridge-Melbourne: Cambridge University Press.

Conze, Edward, *et.al*. 1964. *Buddhist Text Through The Ages*. New York et al.: Harper Torchbooks.

HOPE (ed.). 2008. *A Common Word*. Halal books Australia.

Kitiarsa, Pattana. 2008. *Religious Commodification in Asia: Marketing Gods*. New York: Routledge.

Knitter, Paul F. 1995. *One Earth Many Religion, Multifaith Dialogue & Global Responsibility*. Maryknoll: Orbis.

Lindbeck, George. 1984. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age.* Philadelphia: Westminster Press.

Panikkar, Raimon. 1984. Religious Pluralism: The Metaphysical Challenge, In L.S. Rouner (Ed.), Religious Pluralism (pp.97-115). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.Rowley, H.H. 1951. *Submission in Suffering.* Cardiff: University of Wales Press.

Singgih, Emanuel Gerrit. 'Amanat Kasih sebagai ciri bersama Islam-Kristiani: Sebuah tanggapan Teologis Kontekstual Protestan'. *Gema Duta Wacana.*

Sontag, Frederick E. 1983. “New Minority Religions as Heresies” dalam International Journal for Philosophy of Religion, September 1983, Volume 14, Issue 3.

Solle, Dorothee. 2001. *The Silent Cry*. Minneapolis: Fortress Press

Singgih, Emanuel Gerrit. “A Theological Evaluation of Indonesian People’s Reflection on Suffering.” *CTC Bulletin*. 21 Februari 2005.

Tupamahu, Ekaputra. “A Perochoretic Model for Christian Love: A Theological Response to A Common Word Between Us and You.” Dalam *Indonesian Jurnal of Theology*. No.1 Januari 2013.

Pandangan Alquran tentang Klaim Eksklusif Kebenaran Agama:

Sebuah Pendekatan *Maʿnā-Cum-Maghzā* dan Implementasinya terhadap Q 2: 111-113

Sahiron Syamsuddin

Eksklusivisme religius, dalam arti posisi yang menganggap bahwa kebenaran hanya milik satu agama saja dan bahwasanya agama lain yang berbeda itu salah, merupakan salah satu faktor yang menyebabkan intoleransi antar berbagai komunitas keagamaan. Karena klaim kebenaran tersebut, komunitas-komunitas keagamaan tertentu memandang bahwa hanya mereka saja yang berada dalam kebenaran dan keselamatan, sedangkan komunitas-komunitas agama lain berada dalam kesalahan dan kesesatan. Sikap ini tersebar luas dalam masyarakat kita dan menimbulkan tantangan serius bagi masyarakat pluralistik saat ini. Posisi teologis ini memiliki dampak sosio-politik yang negatif karena digunakan untuk melegitimasi diskriminasi terhadap orang lain. Saya percaya bahwa klaim kebenaran yang eksklusif semacam ini masih hidup dalam komunitas Muslim, termasuk di Indonesia.

Bagi umat Muslim, Alquran memberikan panduan untuk kehidupan sehari-hari mereka, sebab Muslim yang baik mencoba untuk bersikap sesuai dengan pemahaman mereka terhadap

---

* Tulisan ini telah diterbitkan dalam versi bahasa Inggris dengan judul "The Qur'an on the Exclusivist Religious Truth Claim: A Ma'na cum Maghza Approach and its Application to Q 2: 111-113 dalam Simone Sinn, Dina El Omari, dan Anne Hege Grung (eds.), *Transformative Readings of Sacred Sciptures: Cristians and Muslims in Dialogue,* Germany: LWF , 2017, hlm. 99-110.

Alquran. Dengan demikian, hal ini menjadi penting bagi para sarjana Muslim untuk menjadikan Alquran dapat dipahami dengan mudah dan tepat. Berikut ini, saya akan mencoba menafsirkan ayat-ayat Alquran yang berkaitan dengan klaim kebenaran agama. Meskipun ada banyak ayat-ayat lain yang bisa didiskusikan, saya akan fokus pada Q 2: 111-113, menganalisa dan menafsirkan ayat-ayat tersebut dengan menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*:

وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (111) بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ (112) وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (113)

Terjemahan:

> (111) Dan mereka (Yahudi dan Nasrani) berkata, "Tidak akan masuk surga kecuali orang Yahudi atau orang Nasrani." Itu hanya angan-angan mereka. [Nabi], katakanlah, "Tunjukkan bukti kebenaranmu, jika kamu adalah orang-orang yang benar." (112) Sesungguhnya, barang siapa yang menyerahkan diri kepada Allah, sedang ia berbuat kebajikan, maka baginya pahala disisi Tuhannya dan tidak ada rasa takut pada mereka dan tidak mereka bersedih hati. (113) Dan orang Yahudi berkata, "Orang-orang Nasrani itu tidak mempunyai suatu pegangan," dan orang-orang Nasrani berkata, "Orang-orang Yahudi tidak mempunyai sesuatu pegangan,"padahal mereka sama-sama membaca Kitab Suci. Demikian pula mereka orang-orang yang tidak

> mengetahui, mengatakan seperti ucapan mereka; Maka Allah akan mengadili di antara mereka di hari kiamat mengenai perbedaan mereka (Haleem).[1]

Pendekatan *Ma'Nā-Cum-Maghzā*

Pendekatan *ma'n*ā-*cum-maghz*ā merupakan pendekatan eksegetis di mana penafsir mencoba memahami makna asli historis (*ma'nā*) sebuah teks (yaitu, Alquran) seperti yang dipahami oleh audiens pertama dan kemudian untuk dikembangkan signifikansinya (*maghzā*) pada situasi kontemporer.Terdapat istilah lain yang substansi metodisnya menyerupai dengan pendekatan ini. Fazlur Rahman menyebutnya sebagai pendekatan "*double movement*". Dalam karyanya, *Interpreting the Qur'an* (Saeed*,* 2006) *dan Reading the Qur'an in the Twenty-first Century* (Saeed, 2014), Abdullah Saeed mengembangkan apa yang ia sebut sebuah "*contextualist approach*."Akan tetapi, pendekatan '*double movement*' Rahman dan pendekatan kontekstualis Saeed nampaknya hanya untuk diterapkan dalam menginterpretasi ayat-ayat hukum dalam Alquran, sementara pendekatan *ma'nā* dan *maghzā* seharusnya bisa untuk diterapkan ke seluruh ayat-ayat Alquran (kecuali *al-hurūf al-muqatta'a*).

Pendekatan ini mensyaratkan bahwa setiap teks, termasuk teks Alquran, memiliki, pertama, makna historis yang spesifik untuk konteksnya sendiri ketika Alquran diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW dalam situasi tertentu. Makna spesifik ini menjadi universal melalui proses interpretasi selanjutnya. Atas dasar ini, untuk memahami makna aslinya, sangat penting bagi penafsir untuk memperhatikan tidak hanya pada tekstualitas teks, tapi juga konteks historisnya. Dalam hal ini, analisis terhadap bahasa Alquran pada abad ketujuh Masehi/ abad pertama Hijriyah menjadi sebuah keharusan. Proses tersebut didasarkan pada fakta bahwa setiap bahasa memiliki aspek sinkronis dan aspek diakronis.

1 Terjemahan Alquran ini berasal dari Abdul Haleem.

Aspek sinkronis merupakan bahasa linguistik yang tidak berubah, sedangkan diakronis adalah yang mengalami perubahan seiring berjalannya waktu. Untuk menghindari kesalahpahaman terhadap maksud teks, penafsir harus sadar atas perkembangan makna sebuah kata, idiom, frase dan struktur. Misalnya, kata *ikhlās* dalam bahasa Arab, kondisi untuk membuat sesuatu menjadi murni, adalah kata yang berkembang maknanya. Dalam tradisi pra-Islam, kata ini menunjukkan makna 'membuat sesuatu murni' dalam konteks sekuler. Dalam Alquran kata ini digunakan baik dalam konteks sekuler dan keagamaan. Dalam hubungannya dengan penggunaan Alquran, kata tersebut berarti keyakinan dan tindakan monoteistik, sehingga maknanya sama dengan *tawhīd* (keesaan Tuhan). Hal ini didukung oleh fakta bahwa *sūrat*, yang ayat-ayatnya membicarakan monoteisme, disebut *Sūrat al-Ikhlāṣ* (al-Munzūr, 1227). Istilah ini kemudian didefinisikan oleh cendekiawan Muslim sebagai sebuah tindakan yang mengarahkan semua perbuatan baik hanya untuk tujuan menerima rahmat dan ridla Tuhan.Hal ini berarti, bahwa terma ini memiliki makna pra-Qur'anik, Qur'anik dan pasca-Qur'anik, meskipun makna aslinya masih ada.

Untuk memahami makna secara historis, yang menurut Jorge Gracia merupakan "*historical function of interpretation*," (Gracia, 1996: 155)[2] seseorang juga harus memperhatikan konteks sejarah yang lebih luas yang diungkapkan pada sebuah ayat atau surat. Dalam kasus ini, *asbāb al-nuzūl* (latar belakang turunnya wahyu) dan catatan sejarah budaya, tradisi, sistem hukum, situasi sosio-politik dan kondisi ekonomi yang mungkin direspons oleh Alquran sangatlah membantu dalam memahami ayat-ayat Alquran. Banyak cendekiawan Muslim klasik menegaskan bahwa tidak ada

2 Garcia menulis, "Tujuan penafsir adalah untuk menafsirkan kembali bagi pendengar kontemporer, pertama, tindakan mental pengarang teks, tidak sebagai pembuat teks, tetapi sebagai audiens. Dengan kata lain, tujuan penafsir dalam pengertian ini adalah untuk memproduksi pemahaman untuk audiens kontemporer yang sama dengan pemahaman yang dimaksudkan penulis dalam teks tersebut. Kedua, penafsir mempunyai pemikiran untuk membuat kembali tindakan memahami yang melaluinya audiens historis text tersebut atau audiens yang dikehendaki karya tersebut mengarah atau diharapkan untuk mengarah."

yang mampu memahami Al-Quran dengan benar kecuali jika mereka mengetahui *asbāb al-nuzūl*-nya. ʻAlī ibn Aḥmad al-Wāḥidī (wafat 468 H), misalnya, menulis dalam karyanya *Asbāb al-Nuzūl*, mengatakan: "Asbāb al-Nuzūl merupakan aspek yang paling lengkap untuk dipahami dan yang pertama harus diperhatikan, karena tidak mungkin bagi seseorang menafsirkan sebuah ayat dan maksudnya tanpa memahami latar belakang turunnya wahyu dan penjelasannya" (al-Wāḥidī, 8). Menurut Fazlur Rahman, hal tersebut bisa menuntun seseorang tidak hanya dalam memahami arti dari teks Alquran, tapi juga apa yang dia sebut sebagai *rasio legis* yang mana menjadi dasar keputusan Alquran (Rahman, 1982: 6f). Abdullah Saeed menunjukkan bahwa pengetahuan konteks sosio-historis dapat membantu seseorang menentukan apakah pesan ayat Alquran tertentu harus diterapkan secara khusus atau universal (Saeed, 2006: 123f).

Meskipun demikian, pemahaman tentang makna asli/historis merupakan titik awal untuk interpretasi selanjutnya, yang lebih dalam, dan relevan sesuai zaman di mana hal tersebut dilakukan. Ada beberapa cara hermeneutis untuk mengembangkan dan memperluas makna teks Alquran sehingga bisa dipahami dan diterapkan pada situasi kontemporer. Salah satu cara untuk mengetahui arti teks disebut *maghzā* (signifikansi), atau pesan utama sebuah ayat, atau menurut Gadamer, apa yang disebut dengan"general sense" (sinngemäß). Gadamer mengatakan:

> "Tugas penafsiran selalu tampak ketika muatan makna dari karya yang sudah dicetak diperdebatkan dan ini adalah perihal memperoleh pemahaman yang benar tentang apa yang sedang didiskusikan. Akan tetapi, "sesuatu yang disampaikan ini" [Kunde] bukanlah apa yang penulis awalnya katakan, namun *apa yang ingin dia katakan* kepadaku jika aku adalah teman bicara aslinya. Sudah jamak diketahui bahwa dalam

> penafsiran atas “perintah” atau “instruksi” “[Befehlen] sebagai problem hermenetik, perintah-perintah itu harus diikuti “sesuai dengan pengertian umum atau maksud utamanya” [*Sinngemäß*] dan bukan menurut makna literalnya. Dengan demikian, kita harus mengatakan bahwa sebuah teks bukan sekadar obyek biasa, tapi juga sebuah fase dalam pelaksanaan kejadian komunikatif [Verständigungs Geschehen]" (Gadamer, dalam Michelfelder dan Palmer (eds.), 1989: 35).

Penafsiran Atas Q 2: 111-113

Penafsiran ma’nā-cummaghzā mempertimbangkan dua hal, yaitu bahasa dari ayat-ayat yang sedang dibahas dan konteks sosio-historis ayat-ayat tersebut yang bertujuan untuk memahami makna historisnya dan, selanjutnya menghasilkan makna baru untuk sebuah periode di mana penafsiran ulang tersebut dilakukan.

Analisis Linguistik dari Ayat-ayat Tersebut

Wa Qālū̱ Lan Yadkhula l-Jannata Illā Man Kāna Hūdan Aw Naṣārā (Q 2:111)

Kata ganti jamak dalam kata kerja *qālū* (mereka mengatakan) mengacu pada orang Yahudi dan Kristen di Madinah. Hal ini bisa dipahami dari *illā man kāna hūdan aw na*ṣārā (‘kecuali dia seorang Yahudi atau Kristen’). Jadi, hal yang tersebut dalam pernyataan di atas dapat diterjemahkan sebagai berikut: ‘Mereka [yaitu, orang Yahudi dan Kristen] berkata, “Tidak seorang pun akan masuk surga kecuali dia seorang Yahudi atau Kristen”. Pernyataan mereka merupakan sebuah klaim kebenaran dan keselamatan eksklusif. Meskipun begitu, tidak jelas, apakah maksud dari pernyataan tersebut adalah bahwa orang Yahudi dan Kristen saling mempermalukan dan mengejek satu terhadap yang lain, ataukah klaim keselamatan dan kebenaran tersebut disampaikan

oleh Yahudi dan Kristen kepada kaum Muslim Madinah saat itu. Menurut Fakhr al-Dīn al-Rāzī, kemungkinan pertama tampaknya lebih dekat dengan makna teks, seperti yang ditunjukkan dalam ayat 113 yang selanjutnya akan dibahas. Dia mengatakan bahwa Q 2: 113 merupakan penjelasan lebih rinci tentang Q 2: 111 dengan menyebutkan pernyataan orang Yahudi terhadap orang Kristen dan begitu juga sebaliknya (al-Rāzī, Vol.4, 8).

Tilka Amāniyyuhum (Q 2:111)

Kata *amāniy* merupakan bentuk jamak dari *umniyyah*, yang berarti "keinginan-keinginan". Kata ini memiliki arti yang sama dengan kata *munya* (tunggal) atau *munā* (jamak) (al Manẓūr, 4283). Ungkapan tersebut ditafsirkan oleh Muqātil ibn Sulaymān sebagai *tamannaw ʿalā Allāh* (mereka berharap pada Tuhan) (ibn Sulaymān, Vol.1, 2003: 72). Kata ini diterjemahkan oleh Abdul Haleem sebagai "angan-angan". Dengan demikian, ungkapan tersebut bisa diterjemahkan: "Ini adalah angan-angan mereka". Makna serupa dapat ditemukan dalam terjemahan bahasa Jerman karya Hartmut Bobzin's dari ayat tersebut, "Das sind Jedoch nur Ihre Wünsche" (Itu hanyalah angan-angan mereka). Hal ini menunjukkan bahwa klaim kebenaran eksklusif mereka ditolak oleh Tuhan.

Qul Hātū Burhānakum (Q 2: 111)

Frasa *hātū burhānakum* berarti: "Perlihatkan bukti anda! Kata *hāti*, menurut al-Zamakhsyari, memiliki arti yang sama dengan *aḥḍir* (datangkanlah!) (Al-Zamakhsyarī, Vol.1, 1998: 311). Muqātil ibn Sulaymān menafsirkan kata-kata *burhānakum* sebagai *hujjatakum min al-tawrāt wa al-injīl* (bukti anda dari Taurat dan Injil) (ibn Sulaymān, Vol.1, 2003: 72). Untuk menolak klaim kebenaran semacam itu, Nabi Muhammad diperintahkan untuk menantang mereka agar menunjukkan bukti (*burhān*). Hal ini tidaklah mudah karena memasuki surga adalah salah satu aspek eskatologis yang hanya diketahui oleh Tuhan.

Balā Man Aslama Wajhahū Li Llāhi Wa Huwa Muḥsinun (Q 2: 111)

Menurut al-Zamakhsyari, kata *balā* disebutkan di sini untuk menunjukkan bahwa Nabi Muhammad menolak klaim kebenaran ekslusif orang Yahudi dan Kristen di Madinah (Al-Zamakhsyarī, Vol.1, 1998: 311). Ungkapan *man aslama wajhahū li llāhi* ditafsirkan oleh al-Zamakhsyarī sebagai *man akhlaṣa nafsahū lahū lā yushriku bihī ghayrahū* (siapa pun yang menyucikan dirinya untuk Tuhan dan tidak menyekutukan siapa pun dengan-Nya) (Al-Zamakhsyarī, Vol.1, 1998: 311), artinya bahwa ia percaya pada Satu dan hanya satu Tuhan. Demikian pula, al-Ṭabarī menafsirkan frasa tersebut dengan: "mereka yang menyerahkan diri kepada Tuhan dengan tulus." (al-Ṭabarī, Vol.2, 2001: 431). Al-Rāzī memiliki penafsiran yang sama. Dia menegaskan bahwa arti *man aslama wajhahu* adalah "mereka yang menyerahkan hati mereka sepenuhnya kepada ketaatan terhadap Tuhan (*islām al-nafs li ṭ*ā›at Allāh)". Seorang penafsir modern, Ibn 'Āsyūr, mengatakan dalam bukunya *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, bahwa arti kata *islām* adalah "*taslīm al-dhāt li awāmir Allāh"* (ketaatan total manusia terhadap perintah Tuhan). Dengan demikian, dia mengatakan, "Surga tidak akan menjadi monopoli bagi siapapun, tapi akan dimiliki oleh semua yang tunduk kepada Allah" (ibn 'Āsyūr, Vol.2, 1984: 674).

Kesemua penafsir tersebut sepakat bahwa kata *aslama* tidak berarti masuk Islam secara eksklusif, tetapi untuk tunduk kepada Tuhan, terlepas dari fakta apakah seseorang itu Yahudi, Kristen atau Muslim.

Dalam hal frasa *wa-huwa muḥsinun*, penafsir berbeda-beda. Menurut al-Ṭabarī, frasa tersebut berarti bahwa ketaatan seseorang kepada Tuhan harus tulus. Tidak seperti al-Ṭabarī, al-Rāzī mengatakan bahwa hal itu berarti "ketaatan seseorang kepada Tuhan harus diikuti dengan perbuatan baik, bukan perbuatan jahat" (al-Rāzī, Vol.4, 4). Ibn 'Āsyūr mencoba menggabungkan kedua pendapat tersebut dengan mengatakan bahwa tidak cukup

hanya menundukkan hati kepada Allah dan melakukan perbuatan baik tanpa keikhlasan atau ketulusan (ibn ‘Āsyūr, Vol.2, 1984: 675).

Fa Lahū Ajruhū ‘Inda Rabbihī Wa Lā Khawfun ‘Alayhim Wa Lā Hum Yaḥzanūn (Q 1:112)

Pernyataan ini menegaskan bahwa mereka yang mengabdikan diri akan mendapatkan imbalan dari Tuhan, bahwa tidak ada ketakutan bagi mereka, dan bahwa mereka tidak akan bersedih hati. Tidak ada kata-kata yang sulit di sini, kecuali perubahan struktural atau perubahan dari yang tunggal dengan kata ganti jamak.

Wa Qālati l-Yahūdu Laysati n-Naṣārā ‘Alā Syay’in Wa Qālati n-Nasārā Laysati l-Yahūdu ‘Alā Syay’in (Q 2:113)

Menurut al-Zamakhsyari, kombinasi antara unsur negatif dari kata kerja *laysa* dan kata *syay’* menunjukkan arti negasi secara berlebih (Al-Zamakhsyarī, Vol.1, 1998: 312).[3] Pernyataan Alquran menunjukkan bahwa orang Yahudi dan Kristen berada dalam sebuah konflik dan masing-masing kelompok menuduh kelompok lain tersesat.

Konteks Sejarah Spesifik: Peristiwa Turunnya Wahyu (*Asbāb Al-Nuz*ūl)

Sebelum menjelaskan konteks historis dari ayat-ayat tersebut, ada baiknya kita mengingat pengertian dari Angelika Neuwirth:

> Alquran, sebelum naik pada tingkatan struktur Islam, lebih dari dua puluh tahun adalah sebuah komunikasi lisan. Pesan Alquran belum ditujukan kepada umat Islam, ... tetapi kepada audiens pra-Islam, yang paling baik kita gambarkan sebagai orang-orang terpelajar

3 Dia berkata, ‘fa idhā nufia itlāq ism al-syay’ ‘alayhi fa qad būligha fī tark al-i‘tidād bihī ilā mā laysa bi ‘adad’ (Jika penyebutan sesuatu itu dinafikan/dinegasikan secara mutlak, maka negasi tersebut ditegaskan, sehingga bisa memuat seluruhnya tanpa harus dihitung satu per satu.

> pada masa kuno akhir ('late antique'), baik mereka itu orang pagan, atau orang mukmin sinkretik yang familiar dengan tradisi monoteistik, atau orang Yahudi dan Kristen (Neuwirth, 2016: 31-32).

Q 2: 111–113 diturunkan kepada Nabi Muhammad di Madinah. Audiensnya adalah orang Yahudi dan Kristen di Madinah. Menurut sejarawan Muslim, ayat-ayat tersebut berhubungan untuk pertama kalinya dengan orang-orang Kristen Najran dan para rabi Yahudi di Madinah. Dikabarkan bahwa dalam peristiwa sebab turunnya wahyu (asbab al-nuzūl), ketika delegasi Kristen Najran datang kepada Nabi Muhammad, beberapa rabbi Yahudi mendatangi mereka dan mengatakan bahwa mereka berada di jalan yang tidak benar dalam hal keagamaan mereka. Menanggapi tuduhan tersebut, orang-orang Kristen mengatakan hal yang sama (al-Tabarī, Vol.2, 2001: 435.) Dalam kitab tafsirnya, Fakhr al-Rāzī juga memberikan laporan yang sama secara lebih rinci. Dia mengutip sebuah keterangan yang menggambarkan bagaimana ketika beberapa orang Najrān datang kepada Nabi Muhammad, ulama dan pemuka agama Yahudi atau rabbi (*aḥbār al-yahūd*) datang kepada mereka dan terjadi perdebatan serius antara kedua pihak dan suara mereka tinggi dan kuat. Orang-orang Yahudi berkata, "Kalian sama sekali tidak berada di jalan yang benar dalam hal agama." Orang-orang Yahudi tidak percaya kepada Isa dan *Injīl* (Injil). Orang-orang Kristen, sebaliknya, menuduh orang-orang Yahudi percaya kepada Musa dan Taurat-nya dengan cara yang tidak benar (al-Rāzī. Vol.4, 8). Mengetahui konteks historis ini dapat membantu penafsir untuk memahami ayat-ayat tersebut, meskipun juga membutuhkan sumber sejarah lain untuk memperdalam pemahaman mereka. Muhammad 'Abduh mengatakan bahwa untuk memahami ayat-ayat tersebut penafsir harus melihat sejarah agama dan komunitas agama tersebut, sehingga mengetahui secara benar apakah keyakinan semacam itu bersifat universal atau hanya berlaku untuk kelompok tertentu.

Konteks Historis yang Lebih Luas: Perjumpaan Antarkomunitas Keagamaan di Madinah

Populasi pra-Islam di Madinah terdiri dari orang Arab pagan dan klan Yahudi. Aus dan Khazraj merupakan suku Yahudi terbesar. Tidak jelas apakah mereka berasal dari Palestina. Jumlah yang relatif kecil dari orang Kristen juga tinggal di kota pluralistik ini (Scholler, dalam McAuliffe (ed.), Vol.3, 2003: 368). Berkat migrasi Nabi Muhammad SAW dan para sahabatnya, dan masuknya orang-orang Madinah menjadi Muslim, kota ini menjadi lebih pluralistik. Sekarang juga orang-orang Muslim tinggal di Madinah. Bahkan Q 2:62, yang merupakan ayat Madaniyah, tidak saja menyebut orang Yahudi dan Kristen, tapi juga ṣābi›ūn. Terkait dengan terma ini, ada beragam pendapat di kalangan cendekiawan Muslim. Ada yang mengatakan bahwa ṣābi›ūn adalah mereka yang tidak memiliki agama, yaitu atheis. Pendapat ini disebutkan oleh Mujāhid ibn Jabr (al-Tabarī, Vol.2, 2001: 35), seorang penerus (tābi'ī) dan murid Ibn ʻAbbās.

Pesan Utama (*Maghz*ā) dari Ayat-ayat Tersebut

Ayat-ayat ini dengan jelas melarang klaim eksklusivis kebenaran agama. Meskipun ayat-ayat tersebut berisi kritikan atas klaim kebenaran kaum Yahudi dan Kristen di Madinah, namun larangan tersebut ditujukan juga pada setiap komunitas agama, termasuk umat Muslim sendiri. Pesan ini bisa disimpulkan dari penolakan Alquran terhadap klaim kebenaran agama: *balā man aslama wajhahū li Allāhi wa huwa muḥsinun*. Menurut ayat ini, keselamatan akan diterima di akhirat oleh siapapun yang tunduk pada Tuhan Yang Maha Esa dan melakukan perbuatan baik, terlepas dari agama apa yang mereka anut. Inilah sebabnya mengapa Alquran tidak menyatakan, misalnya, *balā man ittabaʻa muhammadan* (oarang-orang yang mengikuti Muhammad).

Penolakan terhadap klaim-klaim kebenaran juga disebutkan dalam ayat lain. Q 2: 135-136 berbunyi:

(135) Dan mereka berkata, “Jadilah kamu penganut Yahudi atau Nasrani, niscaya kamu mendapat petunjuk.” Katakanlah (Nabi), “Tidak, (kami mengikuti) agama Ibrahim, yang tulus, dan yang tidak mempersekutukan Allah dengan sesuatu yang lain."

(136) Katakanlah olehmu: “Kami beriman kepada Allah dan apa yang diturunkan kepada kami dan apa yang diturunkan kepada Ibrahim, Ismail, Ishak, Ya’qub, dan anak cucunya, dan apa yang diberikan kepada Musa, Isa, serta yang diberikan kepada nabi-nabi dari Tuhannya. Kami tidak membeda-bedakan seorang pun diantara mereka, dan kepada-Nya kami berserah diri (*Muslim*ūn).

Dari ayat-ayat tersebut, kita dapat menyimpulkan bahwa orang yang benar-benar diberi petunjuk adalah mereka yang tunduk kepada Yang Satu dan hanya kepada Tuhan (*Muslim*ūn, dalam pengertian umum). Orang-orang yang disebutkan di ayat ini adalah Ibrahim, Ismail, Ishak, Ya’qub, Musa, Isa, dan nabi-nabi lainnya. Ketika Nabi Muhammad SAW dan para pengikutnya berserah diri kepada Tuhan Yang Maha Esa, maka penting untuk dicatat bahwa tidak secara eksplisit dinyatakan bahwa kaum yang diberi petunjuk dengan benar secara eksklusif hanyalah umat Muslim saja. Hal ini menunjukkan bahwa umat Islam seharusnya tidak membuat klaim kebenaran eksklusif, seperti halnya yang dilakukan orang-orang Yahudi dan Kristen di Madinah saat itu. Semua orang yang mengabdikan dirinya kepada Tuhan adalah yang benar-benar diberi petunjuk.

Atas dasar ini, Tuhan akan menyelamatkan setiap kelompok agama yang tunduk dan berserah diri kepada-Nya. Q 2:62 menyatakan bahwa orang-orang yang beriman atas kenabian Muhammad, orang-orang Yahudi, Kristen dan Sabian, yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir akan mendapatkan keselamatan, diberikan pahala oleh Tuhan dan tidak akan bersedih hati.

Sekalipun demikian, beberapa umat Muslim menganggap bahwa hanya umat Muslim (pengikut Muhammad) yang akan diselamatkan dan masuk surga. Pendapat semacam itu bisa ditemukan dalam beberapa karya tafsir. Saat menafsirkan Q 2:62, Ibn Katsīr, seorang murid dari Ibn Taymīyah, mengatakan dalam Tafsīr:

Saya berkata, "Ini tidak bertentangan dengan keterangan yang dikabarkan dari 'Alī ibn Abī Ṭalḥaholeh Ibn 'Abbās yang mengatakan bahwa setelah pewahyuan *inna lladhīna āmanū wa alladhī hādū wa al-nasārā* ... [Q.2: 62], Tuhan menurunkan ayat *wa man yabtaghi ghayra l-islāmi dīnan fa lan yuqbala minhu* ... [Q. 3:85]. Memang, apa yang dikatakan oleh Ibn 'Abbās adalah informasi bahwa Tuhan tidak akan menerima cara dan perbuatan mereka kecuali jika sesuai dengan syariat Nabi Muhammad setelah ditunjuk sebagai utusan Tuhan. Namun, sebelum kenabiannya, semua orang yang telah mengikuti utusan mereka masing-masing berada di jalan yang benar, dan akan diberi keselamatan. Orang-orang Yahudi adalah para pengikut Musa, yang mencari keterangan lewat Taurat dalam menentukan aspek hukum pada zaman mereka" (ibn Katsīr, Vol.1, 2000: 431).

Sebelum mengungkapkan pendapat semacam itu, dia mengutip keterangan lain dari al-Suddī dari Salmān al-Fārisī, yang kabarnya menginformasikan Nabi Muhammad akan keberadaan beberapa orang (yaitu, teman-nya Salmān) yang salat dan berpuasa; mereka juga percaya akan nubuatnya; mereka juga percaya bahwa Muhammad merupakan utusan terakhir. Setelah mendengarkan dari Salmān, Nabi Muhammad berkata, "O Salmān, mereka akan masuk neraka." Atas dasar keterangan ini, Ibn Katsīr kemudian mengatakan bahwasanya keyakinan orang Yahudi diterima sebelum kedatangan Isa saja, dan keyakinan orang Kristen hanya diterima sebelum kedatangan Muhammad (ibn Katsīr, Vol.1, 2000: 431). Pernyataan ini menjadi contoh klaim kebenaran eksklusif.

Menurut saya, hal ini telah banyak mempengaruhi umat Muslim saat ini di seluruh dunia.

Namun demikian, jika kita memperhatikan pesan utama Q 2: 111-113 dan ayat-ayat seperti Q 2:65, kita akan menemukan bahwa klaim kebenaran semacam itu seharusnya dihindari. Banyak penafsir periode klasik, modern dan kontemporer menafsirkan ayat-ayat tersebut dengan cara yang inklusif, bahkan pluralistik. Selain penafsir yang disebutkan di atas, kita juga bisa menyebut nama Muḥammad Syaḥrūr yang, dalam karyanya *al-Islām wa al-Īmān*, menafsirkan istilah *islām* dalam Alquran dengan pemahaman yang pluralistik. Setelah mengumpulkan kata dan asal muasalnya, serta membandingkannya dengan kata īmān dan asal katanya dalam penggunaan Alquran, dia menyimpulkan bahwa *islām* adalah percaya pada Tuhan Yang Maha Esa, percaya akan hari akhir, dan berbuat baik. Mereka yang memenuhi kriteria ini disebut "*Muslim*ūn" (mereka yang menyerahkan diri mereka hanya kepada Tuhan), dan oleh karena-nya, ada "*al-yahūd al-Muslim*ūn" (orang-orang Yahudi yang mengabdikan diri pada Tuhan), "*al-naṣ*ārā al-*Muslim*ūn" (orang-orang Kristen yang mengabdikan diri pada Tuhan), dan *al-mu'minūn al-Muslim*ūn (orang-orang yang beriman pada kenabianMuhammad dan mengabdikan dirinya kepada Tuhan) (Shahrur, 1996; Christmann, 2009: 20-70; Syamsuddin, 2009: 170-90).

Penutup

Dewasa ini, umat Islam membutuhkan teologi Islam baru yang juga menangani masalah klaim kebenaran agama ini. Klaim kebenaran agama yang eksklusif telah menyebabkan masyarakat beragama melakukan tindakan yang salah dan bahkan menciptakan konflik sosial. Oleh karena itu, sangat penting bagi kita untuk meninjau secara kritis klaim-klaim kebenaran tersebut. Q 2: 111-113 dapat menjadi fondasi teologis Islam untuk mencegah klaim kebenaran

agama secara eksklusivis tersebut. Meskipun ayat-ayat tersebut berbicara tentang klaimkebenaran antara umat Yahudi dan Kristen di Madinah, tapi pesan utamanya (signifikansi; *maghzā*) adalah bahwa semua orang yang menyerahkan diri mereka kepada Tuhan Yang Maha Esa dan melakukan perbuatan baik akan selamat, dan oleh karena itu, tidak ada yang perlumempertahankan klaim kebenaran keagamansemacam itu.

Bibliografi

Al-Munzūr, Ibn. *Lisān al-'Arab*. Cairo: Dār al-Ma'ārif, n.d.

'Al-Wāhidī, Alī ibn Ahmad. *Asbāb al-Nuzūl*, ed. Isāmibn 'Abd al-Muhsin. Dammam: Dar al-Salāh.

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Mafātih al-Ghayb*. Vol. 4. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.

Al-Zamakhsharī, 1998. *al-Kashshāf*. Vol. 1.Riyad: Maktabat al-'Abikan.

Al-Tabarī, Muhammad ibn Jarīr. 2001. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Ay al-Qur'ān*. Vol. 2 Cairo:Dār Hajar.

Christmann, Andreas. 2009. *The Qur'an, Morality, and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*. Lediden: Brill.

Gracia, Jorge J.E. 1996. *A Theory of Textuality*. Albany: State University of New York Press.

Gadamer, Hans-Georg."Text and Interpretation".Dalam Diane P. Michelfelderdan Richard E. Palmer (eds). 1989.*Dialogue & Deconstruction.The Gadamer-Derrida Encounter*.Albany: The State University of New York Press.

Haleem, Abdul. Alquran Terjemahan.

Ibn Sulaymān, Muqātil. 2003. *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*, ed. Ahmad Farīd.Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīya.

Ibn 'Ashūr, Muhammad ibn al-Tāhir. 1984. *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*.Vol. 2. Tunis: al-Dāral-Tūnīsiyya li al-Nasyr.

Ibn Kathīr, Ismā'īl.2000. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm.*Vol. 1. Cairo: al-Fārūq al-hadītha..

Neuwirth, Angelika. "The Discovery of Writing in the Qur'an: Tracing an Epistemic Revolution in Late Antiquity." Dalam

NUN: *Jurnal Studi Alqurandan Tafsir di Nusantara* 2. 1. 2016.

Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity*.Chicago: The University of Chicago Press.

Scholler, Marco. "Medina". Dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.). 2003. *Encyclopaedia of the Qur'ān*.Vol. 3. Leiden: Brill.

Saeed, Abdullah. 2006. *Interpreting the Qur'an*. London and New York : Routledge.

________ 2014.*Reading the Qur'an in the Twenty-first Century : A Contextualist Approach.* New York : Routledge,

Shahrūr, Muhammad. 1996. *al-Islāmwa al-Īmān*. Damascus: al-Ahālī.

Syamsuddin, Sahiron. 2009. *Die Koran hermeneutik Muhammad Šahrurs und ihre Beurteilungenaus der Sicht Muslimischer Autoren: Einekritische Untersuchung*. Wuerzburg: Ergon.

Toleransi Di-*Nasakh*?

Perspektif Alquran Tentang Kemajemukan Agama

Yaser Ellethy

Meskipun banyak ayat dalam Alquran mungkin merujuk pada hubungan antagonis dengan Ahli Kitab, baik secara teologis maupun politis, relasi ini tidak ditetapkan sebagai kode acuan untuk berelasi dalam perjumpaan dengan agama lain, "liyan". Termasuk juga kepada kaum kafir yang permusuhannya terhadap Islam tidak diragukan lagi merupakan faktor utama dalam semua peristiwa peperangan selama dekade pertama sejarah Islam. Banyak ayat lainnya dalam Alquran mempromosikan toleransi, kesabaran, dan kebaikan. Kontroversi tentang validitas dari ayat-ayat ini muncul dalam tradisi penafsiran mengenai klaim pengguguran *(nasakh)* oleh ayat-ayat lainnya. Hal ini tentu saja mempengaruhi pendekatan Muslim terhadap "liyan" dan kode perilaku yang diterapkan ketika berjumpa dengan setiap non-Muslim dan sampai batas tertentu dengan Muslim tertentu. Seberapa jauh klaim pengguguran ini masuk akal? Dan seandainya masuk akal, haruskah banyak ayat-ayat Alquran tentang toleransi ini tetap "dinonaktifkan"? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, saya akan mengeksplorasi masalah dari ayat-ayat pro-toleransi yang digugurkan oleh ayat-ayat anti-toleransi. Tentu saja, ini tidak berarti bahwa saya akan

* Tulisan ini telah diterbitkan dalam versi bahasa Inggris oleh penulis yang menjadi bagian dalam bukunya dengan judul *Islam, Context, Pluralism and Democracy: Classical and Modern,* New York: Routledge, 2015.

membahas semua ayat yang relevan dalam Alquran, tetapi saya hanya akan menyajikan contoh ayat yang paling sering dibahas.

Kosa kata Alquran penuh dengan istilah-istilah seperti pemaafan/ pengampunan *(safh.)*, amnesti *(ʿafw)*, remisi *(ghufran)*, kesabaran *(sabr)*, kemurahan hati/kebaikan (ihsan) dan banyak yang lain. Nilai-nilai moral ini mewakili beberapa kode etik rujukan untuk berurusan dengan "liyan" dalam konteks Islam awal. Contoh rujukan dalam hal ini dapat muncul dari ayat-ayat berikut:

> "Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangimu karena agama (mu) dan mengusir kamu dari negerimu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Dan barang siapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang zalim" (Al-Mumtahanah, 60: 8–9).

Meskipun pendapat-pendapat yang mendukung bahwa ayat-ayat pro-toleransi semacam itu semuanya digugurkan, Al-Tabari, bapak tafsir literatur, tidak secara gamblang dan benar-benar setuju dengan pendekatan ini. Dia memulai dengan diskusi tentang tradisi yang berbeda mengenai "orang-orang" yang dimaksud dalam ayat 8. Beberapa pandangan berpendapat bahwa ayat itu mengacu pada orang-orang dari atau di luar Mekah yang menerima Islam tetapi tidak berhijrah ke Madinah. Yang lain mengatakan bahwa mereka adalah musyrik Mekah yang tidak memerangi Muslim atau mengusir mereka dari rumah mereka, dan bahwa ayat ini digugurkan oleh ayat 5 yang terkenal dalam Surat 9 (At-Taubah), yang dikenal dalam tradisi exegetik sebagai "Ayat Pedang" (ayat

al-sayf),[1] yang memerintahkan kaum Muslim untuk memerangi dan membunuh orang-orang musyrik ketika bulan-bulan suci telah berlalu. Di akhir pembahasannya tentang berbagai tradisi, Al-Tabari mengatakannya dengan kata-kata yang jelas:

> "Dan yang paling benar di antara pendapat-pendapat ini adalah yang mengatakan: "Dengan ini, berarti bahwa Allah tidak melarang kalian, berkaitan dengan orang-orang yang memerangi kalian bukan untuk iman (kalian) dari semua jenis agama dan keyakinan, dari berinteraksi dengan mereka dengan ramah, menjaga kontak dengan mereka dan memperlakukan mereka dengan adil. Allah Yang Mahakuasa mencakup dalam firman-Nya 'orang-orang yang memerangi kamu bukan karena (keyakinan)mu atau mengusirmu keluar dari rumahmu' semua orang yang membawa karakter ini. Dia tidak menentukan atau melarangnya kepada beberapa orang dengan mengorbankan orang lain. Tidak ada makna dalam ucapan dari mereka yang mengklaim bahwa ayat ini digugurkan. Karena perlakuan baik (kebajikan) dari para penganut Islam kepada orang-orang yang dalam hal sedang berperang dengan Muslim *(ahl al-harb)*, dengan siapa ia memiliki hubungan kekerabatan ataupun tidak, tidak dilarang ataupun dicabut. Selama hal itu tidak terkait dengan pengungkapan rahasia kaum Muslim kepada *ahl al-harb* atau mendukung mereka dengan kuda dan senjata […] dan firman-Nya 'untuk Allah mencintai mereka yang adil' berarti: Allah mencintai orang-orang yang adil, memperlakukan orang dengan

1 "Tetapi ketika bulan-bulan terlarang berlalu, maka perangilah dan bunuh para kafir di mana pun kalian menemukan mereka, tangkap mereka, usir mereka, dan tiaraplah menunggu mereka di setiap strategi (perang); tetapi jika mereka bertobat, dan mendirikan salat dengan teratur dan bersedekah secara teratur, maka bukalah jalan bagi mereka: karena Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang. "Bagian dari ayat 36 dalam Surat yang sama juga digunakan dalam konteks nasakh yang sama : "[…] Dan bertempur melawan orang-orang Kafir saat mereka memerangi kalian semua."

> adil, memberi mereka hak mereka dan memberikan mereka keadilan yang memotivasi diri sendiri. Sewaktu mereka memperlakukan baik kepada mereka yang memperlakukannya dengan baik dan berbuat baik kepada mereka yang berbuat baik kepada mereka." (Al-Jawzi, 1984: 485-486; Al-Nahhas, 2007: 241–242; Qutb, Vol III, 1590).[2]

Bahkan, Al-Tabari memisahkan dirinya sendiri, di sini, dari tradisi panjang dalam literatur exegetik Islam, yang, atas nama gagasan *nasakh*, membuat ekstrem, jika tidak fatal, berlebihan di bidang hubungan antara Islam dan liyan. Mungkin cukup di sini untuk menyebutkan bahwa seorang sarjana seperti Ibn Khuzayma (meninggal setelah 1097), seorang penulis klasik terkemuka di bidang *nasakh*, mendedikasikan sebuah bab terpisah (bab, bagian) dari karyanya untuk apa yang ia sebut *"bayan al-mansukh fi al-Qur'a-n bi ayat al-sayf"* (sebuah pernyataan dari [ayat] yang digugurkan dalam Alquran oleh Ayat Pedang). Dia mengutip 116 ayat Alquran yang semuanya dibatalkan oleh Ayat Pedang ini. Ayat-ayat yang dikutipnya semuanya berhubungan dengan toleransi, kebajikan, pembatasan diri, kesabaran, kebebasan beragama, pengampunan, dan kebajikan Islam lainnya yang berlawanan dengan permusuhan dan penggunaan kekerasan dengan non-Muslim (Al-Nahhas, 2007: 271–289).[3] Ibn Al-Arabi (w. 1148) berkata:

> "Semua yang mengacu pada Alquran untuk pengampunan orang-orang kafir, menahan mereka, membiarkan mereka dan berpaling dari

2 Dia membatasi interpretasi "Allah hanya melarang kamu, berkenaan dengan mereka yang memerangi kamu karena agama (mu)" untuk orang-orang kafir Makkah. Cf. Ibn Al-Jawzi (1984), *Nawa-sikh al-Qur'a-n (The Abrogating [Verses] dalam Al-Quran)*, Al-Jami'aa Al-Islamiyya, Madinah, 485–486; Abu Jaafar Al-Nahhas (wafat 950), dalam bukunya (2007), *Al-Na-sikh wa al-Mansu-kh* (*The Abro gating and the Abrogated*) Al-Maktaba Al-'Asriyya, Beirut, 241–242 , mendukung pendapat bahwa ayat 60: 8 adalah *muhkam* (tegas dan tidak dibatalkan). Lihat juga Qutb, Fi Zilal…, Vol. III, 1590, yang menolak tuduhan *nasakh* dari ayat itu juga.

3 Dia juga merujuk ke ayat 29 dari Surah yang sama, dan menamakannya sebagai "ayat jihad" (a-yat al-qital): ("Lawan mereka tidak percaya pada Allah atau Hari Terakhir ") dan mengutip daftar sembilan ayat semua digugurkan oleh ayat yang satu ini.

> mereka digugurkan oleh Ayat Pedang [...] ayat ini menggugurkan 114 ayat."[4]

Penafsir klasik awal lainnya, Muqatil Ibn Suleyman Al-Balkhi (wafat 767), mengklaim bahwa 16 ayat Alquran, yang menyatakan sikap murah hati dan hubungan damai dengan non-Muslim, semuanya digugurkan oleh "Ayat Pedang" itu (9: 5). Anehnya, sarjana besar lain dari *nasakh*, Hibatulla-h Ibnu Sala-ma (wafat 1020), berpendapat bahwa ayat yang disebutkan di atas dalam Surah Al-Mumtahanah (60: 8) dihapuskan oleh yang berikut ini dan bahwa kedua ayat tersebut digugurkan oleh Ayat Pedang. (Ibn Salama H, 1967: 91). Dalam persepsi ini, ayat yang terakhir bahkan akan menggugurkan ayat yang digunakan dengan antusias oleh semua Muslim untuk menjalankan sifat penyayang dan toleran. Pesan Muhammad: "Kami tidak mengutus kamu melainkan sebagai rahmat bagi semua manusia" (Al-Anbiya', 21:77). Ayat Pedang yang sama telah sering digunakan dalam polemik yang mencirikan sikap ini sebagai kode perilaku yang umum dan faktual bagi Muslim terhadap "liyan". Semua tradisi klasik ini direproduksi dalam literatur Muslim selama berabad-abad, menggemakan satu keputusan tetap tentang peperangan yang menggugurkan banyak aturan damai dan perlakuan toleran.

Contoh-contoh representatif lainnya dapat ditemukan dalam dua dari ayat-ayat yang diduga digugurkan ini, dalam klaim beberapa ulama Muslim klasik. Ayat pertama adalah salah satu dari banyak ayat Alquran yang membahas Nabi dan dalam pribadinya semua Muslim untuk mengutamakan pengampunan, toleransi dan pengampunan dalam berurusan dengan "liyan", ketika reaksi normal membutuhkan kekejaman:

> "(Tetapi) karena mereka melanggar janjinya, Kami kutuk mereka, dan Kami jadikan hati mereka keras membatu.

4 Al-Zarkashi, Vol. II, 47. Lihat juga Al-Salih, 264 n. 4, yang mengutip mereka juga sebagai 114; Cf. Al-Suyuti, *Al-Itqan*, Vol. II, 585, yang mengutip jumlah ayat yang dibatalkan sebagai 124.

> Mereka suka mengubah perkataan (Allah) dari tempat-tempatnya, dan mereka (sengaja) melupakan sebagian dari apa yang mereka telah diperingatkan dengannya, dan kamu (Muhammad) senantiasa akan melihat kekhianatan dari mereka kecuali sedikit di antara mereka (yang tidak berkhianat), maka maafkanlah mereka dan biarkanlah mereka, sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik (kepada orang lain)." (Al-Ma-'idah, 5:13) (Al-Mu'minun, 23: 96; Fussilat 41: 34).

Alasan turunnya ayat ini merujuk, dalam konteks sejarah tertentu, kepada sekelompok orang Yahudi di Madinah, yaitu, Bani Al-Nadir yang berencana untuk membunuh Nabi dan para sahabatnya. Baik Al-Tabari dan Ibn Katsir menolak klaim pengguguran. Al-Tabari menolak klaim bahwa ayat tersebut digugurkan oleh ayat 9: 29,[5] dan mengatakan bahwa ini adalah perintah kepada Nabi untuk memaafkan dan mengampuni orang-orang Yahudi itu karena Tuhan mencintai jenis dan pelaku kebaikan *(muhsinin)*. (Jami', Vol. IV, 2783–2788) Ibn Katsir tampaknya mengabaikan klaim dan komentar *nasakh*:

> "... tahan dengan mereka dan maafkan mereka"; ini adalah kemenangan dan kemenangan sejati, seperti yang dikatakan beberapa pendahulu: "Kamu tidak pernah memperlakukan dia yang tidak menaati Tuhan dengan kamu (dengan melakukan kesalahanmu) dengan cara yang lebih baik daripada menaati Tuhan bersamanya." (Ibn Katsir, Vol. II, 44).

Klaim pengguguran oleh ayat-ayat tentang peperangan tidak berdasar, karena masing-masing ayat ini berlaku dalam konteksnya sendiri. Inilah yang kita baca dalam ayat-ayat Al-Mumtahanah

5 "Perangilah orang-orang yang tidak percaya pada Allah atau Hari Akhir." Narasi dengan *nasakh* dikaitkan dengan pengikut Qatada (wafat 736), lihat Al-Tabari, *Ja-mi*, Vol. IV, 2783 dst. Cf. Al-Nahhas, 124, yang tidak menerima pencabutan 5:13 oleh 9:29.

yang disebutkan sebelumnya (60: 8–9). Ayat pertama menetapkan dasar umum untuk perjumpaan antara Muslim dan non-Muslim: ("Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil"). sedangkan ayat kedua mendefinisikan kelompok yang luar biasa ("Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangimu karena agama (mu) dan mengusir kamu dari negerimu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu, dari berpaling kepada mereka untuk persahabatan dan perlindungan") Dan barang siapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang zalim).

Contoh kedua adalah ayat lain yang turun setelah perang Uhud (625), ketika kaum Muslim di Madinah dikalahkan oleh tentara kaum kafir Quraish. Gugurnya puluhan tentara Muslim yang kalah jumlah, termasuk paman Nabi, Hamzah, dan pemotongan tubuhnya, menyebabkan umat Islam mengekspresikan kemarahan mereka dan ingin membalas dendam. Beberapa dari mereka memutuskan bahwa, jika mereka memerangi Quraish lagi, mereka akan membunuh dan memutilasi lebih banyak lagi. Kemudian ayat ini diturunkan:

> "Dan jika kalian menghukum, maka hukumilah mereka dengan hal yang sama dengan yang kalian derita. Tetapi jika kalian menunjukkan kesabaran, sesungguhnya hal itu yang terbaik bagi mereka yang sabar." (Al-Nahl, 16: 126).

Menurut riwayat lain tentang *asbabul-nuzul* (alasan/ kesempatan wahyu), ayat yang sama diturunkan lagi setelah penaklukan Makkah pada tahun 630. Nabi bersabda, "Kami menunjukkan kesabaran, dan kami tidak akan menghukum."[6]

6 Ibn Katsir, Vol. II, 737–738; lihat juga Shehata, 92.

Dia kemudian bertanya kepada orang Quraisy: Menurutmu apa yang akan aku lakukan padamu? Mereka menjawab: "Bagus! (Kamu adalah) seorang saudara dan sepupu yang baik budi dan baik hati." Kemudian dia menjawab: Aku tidak akan mengatakan apa pun selain apa yang Yusuf katakan kepada saudara-saudaranya: hari ini janganlah ada cela (bagimu) terhadapmu, semoga Allah mengampunimu, dan Dia Yang paling Penyayang dari mereka yang menunjukkan belas kasihan."[7]

Mustapha Zayd, dalam kajiannya yang detil dan modern tentang pertanyaan *nasakh* dalam Alquran, memeriksa secara menyeluruh kredibilitas klaim tentang otoritas abrogatif yang berlaku dari ayat 9: 5. Dia menaruh perhatian pada ayat-ayat sebelumnya dan berikutnya yang mendefinisikan kelompok tertentu dari kaum kafir yang dimaksud dalam ayat ini.[8] Dia menyimpulkan bahwa hal itu menyangkut "kelompok" di antara orang-orang kafir dan bahwa itu tidak menyiratkan paksaan mereka untuk menerima Islam. Ini jelas dari ayat 6 ("Dan jika seorang dari penyembah berhala mencari perlindungan darimu [O Muhammad], maka lindungi dia sehingga dia dapat mendengar Firman Allah, dan setelah itu bawalah ke tempat yang aman. Itu karena mereka adalah golongan orang yang tidak tahu"); dan ayat yang lebih tegas di Al-Baqarah (2: 256): "Tidak ada paksaan dalam agama. Sesungguhnya jalan yang benar itu beda dengan jalan yang sesat"; dan dalam surat Yunus (10:99) "Dan jika Tuhanmu menghendaki, semua yang ada di Bumi akan percaya bersama. Apakah kamu [Muhammad]

7 Al-Bayhaqi, *Al-Sunan,* Vol. IX (9/118), Kitab al-Siyar, hadiths 18275, 18276; Cf. Ibn Hisham, *Al-Sira*, Vol. IV, 54-55; Al-Tabari, *Tārikh*, vol. III, 60–61. Lihat juga Ellethy, "Quran and Islamic...," 41.

8 Ayat 4 sebelumnya berbunyi, "Kecuali orang-orang dari penyembah berhala dengan kalian (Muslim) memiliki perjanjian, dan yang sejak itu tidak merampas hak Anda atau mendukung siapa pun untuk menentangmu. (Untuk hal seperti ini), penuhi perjanjian mereka kepada mereka sampai batas waktu mereka, karena Allah mencintai orang benar,"dan ayat 6 berikutnya berbunyi, "Dan jika seorang dari penyembah berhala mencari perlindungan darimu (O Muhammad), maka lindungi dia sehingga dia dapat mendengar Firman Allah, dan setelah itu sampaikan kepadanya ke tempat yang aman. Hal Itu karena mereka adalah golongan orang yang tidak tahu."

memaksa orang sampai mereka menjadi orang percaya?”[9] Zayd menjelaskan bagaimana berperang *(qital)* diizinkan dalam Islam sebagai sarana terakhir untuk menjaga penyataan keyakinan dan kebebasan berkeyakinan. Inilah istilah Islam-Arab untuk “penaklukan/ kemenangan”. Istilah *fath*, berasal dari kata kerja fataha (buka), menunjukkan “membuka” jalan menuju Firman Tuhan, tidak harus dengan kekuatan. Membaca ayat-ayat awal surat 48 dari Alquran, bernama Al-Fath, pasti akan memberi kesan bahwa mereka menutupi penaklukan Makkah dengan 10.000 tentara Muslim. Namun demikian, konteks turunnya ayat-ayat ini, pada “kemenangan nyata” *(fath mubin)*, tertanggal dua tahun sebelumnya, ketika perjanjian gencatan senjata sepuluh tahun, yang dikenal sebagai *sulh*. Al-Ḥudaybiya (628), ditandatangani antara Nabi dan orang-orang kafir Quraish. Karena kesempatan diberikan untuk pengabaran agama yang aman dan damai, ini dianggap sebagai penaklukan besar. Nabi, yang ditanyai oleh salah satu sahabat apakah ini adalah penaklukan, beliau menjawab dengan tegas: “Ya benar” (Al-Albani, 1998, 2736, 210).

Oleh karena itu, kita dapat berargumen dengan sebagian alasan yang baik bahwa ayat 8–9 dalam Surat 60 Al-Mumtaḥanah tegas dan tidak digugurkan *(muhkamat)*. Hal yang sama berlaku untuk banyak ayat Alquran lainnya yang mengatur hubungan antara Islam dan liyan dalam hal toleransi dan pemulihan hubungan. Sebagai contoh:

> “Tolaklah kejahatan dengan apa yang terbaik: Kita sudah terbiasa dengan hal-hal yang mereka katakan.” (Al-Mu’minun, 23: 96)

9 Ibn Katsir, dalam bukunya Tafsir…, vol. I, 284-285, dalam komentarnya tentang Al-Baqarah 2: 256 mengatakan: “yaitu artinya tidak memaksa siapa pun untuk memeluk agama Islam, karena Islam adalah agama yang sangat jelas, dengan eviden dan bukti yang jelas. Tidak perlu memaksa siapa pun untuk menerimanya. Hanya dia, yang Allah tunjukkan kepada Islam, membuka hatinya dan menerangi nuraninya, memeluk Islam dengan sengaja. Allah mengaburkan hati, telinga, dan mata siapa pun yang tidak berguna baginya untuk memeluk agama ini dengan disiksa dan dipaksa.”

> "Tidaklah kebaikan itu sama dengan kejahatan. Tolaklah (kejahatan) dengan apa yang terbaik. Kemudian tiba-tiba orang yang antaramu dan antara dia ada permusuhan seolah-olah telah menjadi teman yang sangat setia." (Fussilat, 41: 34)

Contoh terakhir menunjukkan bagaimana Nabi bereaksi terhadap keganasan pemimpin orang-orang munafik di Madinah, Abullah Ibnu Saloul. Seorang pria yang tidak melewatkan kesempatan sedikit pun dengan segala cara untuk menyebabkan celaka pada Nabi dan ajarannya, baik menggunakan fitnah yang bersifat menghina dan skandal, atau dengan mundur dari medan pertempuran dengan sepertiga dari tentara Muslim seperti yang dia lakukan dalam pertempuran penting Uhud (625). Meskipun putranya sendiri Abdullah, seorang sahabat Nabi, menyatakan kemarahannya yang terbesar bahwa ia bahkan mungkin akan membunuh ayahnya sendiri, Nabi menjawab: "Tidak! Berbaiklah kepada ayahmu dan anggaplah dia sebagai sahabat terbaik."[10] Alquran mendedikasikan banyak ayat untuk kejahatan dan hukuman ilahi bagi orang-orang munafik; Keseluruhan surah yang semakna tentang mereka (Al-Munafiqun, 63), dan mengutuk mereka berada di kedalaman terendah Neraka (Al-Nisa 4: 145).[11] Namun demikian, Nabi mengunjungi Ibn Saloul ketika dia sedang sekarat dan memberinya pakaiannya sendiri sebagai kain kafan. Dia bahkan selanjutnya mendekati mayatnya dan berdoa sementara ayat Alquran sudah diturunkan tentang meminta pengampunan untuk orang-orang munafik:

> "Mintalah pengampunan bagi mereka atau jangan minta ampunan untuk mereka; bahkan jika kamu meminta maaf kepada mereka tujuh puluh kali, Allah tidak akan mengampuni mereka; karena mereka telah menolak Allah dan Rasul-Nya: dan Allah tidak

10 Al-Haythami, Vol. IX, Kitab al-Iman, hadith 420.

11 Al-Nisa', 4:145: "Kaum munafik akan berada di dasar neraka paling dalam : tiada penolong yang akan membantu ataupun menemukan mereka."

menuntun mereka yang suka memberontak." (At-Taubah, 9: 80)

Sebuah hadis sahih menceritakan bagaimana Umar ibn Al-Khattab meraih kain Nabi dan bertanya kepada Nabi dengan takjub: "Anda berdoa untuknya saat dia munafik dan Tuhan telah melarang Anda meminta maaf untuk mereka!" Maka Nabi menjawab, "Allah telah memberi saya pilihan; [...] Saya akan meminta (ampunan) lebih dari tujuh puluh kali" (Ellethy, 2011: 41).

Bukankah Golden Rule mengajarkan, "Perlakukan orang lain seperti yang kalian ingin mereka perlakukan kamu," atau "itu baik untuk memberi manfaat kepada orang lain daripada kejahatan untuk mencelakakan mereka," hal ini adalah apa yang benar-benar diisyaratkan oleh pluralisme, dan hal itu mungkin memuat pemahaman yang lebih baik dan komprehensif tentang keragaman agama dan "keberbedaan." (Matius 7: 12: Lukas, 6: 31)

Selama tidak ada bahaya yang mengancam, dan terlepas dari klaim abrogasi, aturan Islam adalah untuk mengusir kejahatan bukan dengan kebaikan, tetapi dengan yang terbaik *(ahsan)*. Ibnu Katsir, dalam tafsirnya tentang perintah yang diberikan kepada Nabi mengenai orang-orang Kafir dalam ayat 23: 96, menghubungkannya dengan ayat 41: 34. Dia berkata: Tuhan Yang Mahakuasa menuntunnya kepada penangkal yang berguna *(tiryaq)* dalam memperlakukan orang: kebaikan *(ihsan)* kepada siapa pun yang pernah berbuat salah padanya.

Bibliografi

Ellethy, Y. 2011. “Quran and Islamic Tradition Connected to Religion and Violence: the Absent Texts” dalam Eynikel, E. & Ziaka, A. (eds.), Religion and Conflict: Essays on the Origins of Religious Conflicts and Resolution Approaches. London: Harptree Publishing.

Jawzi, Ibn Al-.1984. *Nawa-sikh al-Qur’a-n (The Abrogating [Verses] dalam Al-Quran)*. Madinah: Al-Jami’aa Al-Islamiyya.

Nahhas, Abu Jaafar Al-. 2007. *Al-Na-sikh wa al-Mansu-kh* (*The Abro- gating and the Abrogated*). Bairut: Al-Maktaba Al-’Asriyya.

Katsir, Ibn. 1973. *Tafsır*, Vol. II.

Salama, Ibn. 1967. *Al-Nasikh wa al-Mansu-kh*. Cairo: Maktabat Mustafa Al-Halabi.

M., Zayd, *Al-Naskh fiAl-Qur’a-n al-Kar-ım* (*Abrogation in the Holy Quran*), Vol. II. Dar Al-Wafaa Al-Mansura.

N., Al-Albani. 1998. *Ḍaʿīf Sunan Abi Dawu-d* (*The Weak [Narrations] of the Sunan of Abu Dawoud*). Maktabat Al-Maarif Riyadh. Kitab al-Jiha-d. Hadith 2736.

Ada Celah dalam Segala Hal:

Teks-Teks Alkitab Mempertanyakan Legitimasi Kekerasan atas Nama Allah Yang Tunggal

Klaas Spronk

Banyak orang berpendapat bahwa sebenarnya ada keterkaitan antara monoteisme dan kekerasan (Schwartz, 1997). Regina Schwartz berbicara tentang 'kekerasan warisan monoteisme'. Menurut Jan Assmann kekerasan agama berkaitan langsung dengan *'Mosaic Distinction'* seperti yang diceritakan dalam Kitab Keluaran, memaksa orang Ibrani di padang gurun, dan kemudian orang Yahudi, Kristen, dan Muslim untuk membedakan antara agama yang benar dan agama yang salah. Intoleransi yang melekat pada orang yang percaya pada ilah-ilah yang salah telah menyebabkan banyak pertumpahan darah (Assmann, 1997; Walter & Assmann, 2008: 106-126). Assmann menunjukkan fakta dalam sejarah Alkitab bahwa kemenangan monoteisme merupakan sebuah riwayat kekerasan yang ekstrim. Misalnya, hukuman yang sangat keras setelah pemujaan anak lembu emas (Keluaran 32) dan pembunuhan ratusan Imam Baal setelah dikalahkan oleh Elia (1 Raja-raja 18). Bukankah ini konsekuensi iman terhadap Allah yang

* Tulisan ini telah diterbitkan dalam versi bahasa Inggris dalam jurnal *Exchange* (brill.com/exch) No. 45 (2) April 2016, hlm. 130-140, dengan judul "There is a Crack in Everything: Biblical Texts Questioning the Legitimation of Violence in the Name of the One God".

cemburu, yang sangat membedakan antara teman dan lawan? (Assmann, 1997: 114). Menurut Assmann, konsep dosa yang berkaitan dengan sumpah kesetiaan yang mengikat Allah Yang Tunggal dengan bangsanya ini harus dibedakan dari gagasan, yang bisa dilihat di banyak agama, kesalahan primordial yang mengakibatkan hilangnya situasi 'paradisiacal' dan awal lahirnya dunia yang kita kenal dengan seluruh penderitaan dan kematian, kesulitan dan perjuangannya. Alkitab menampilkan dua mitos kesalahan primordial: pengusiran Adam dan Hawa dari surga dan banjir besar (Assmann, 1997: 113). Karena banyak kesamaan dengan kisah-kisah di luar Alkitab, Assmann tidak melihatnya sebagai kekhasan *Mosaic Religion*: 'Babak awal dari bentuk baru keberdosaan ini tidak ditemukan pada kejatuhan (Adam dan Hawa) dan banjir, melainkan dalam tarian di sekeliling anak lembu emas. Dengan bertindak demikian, orang-orang Israel mengkhianati Allah mereka dan terjerumus kembali ke agama asali' (Assmann, 1997: 114).

Cerita Banjir Versi Monoteistik

Cerita tentang banjir, bagaimanapun, tidak dapat diabaikan begitu saja dari pembahasan mengenai monoteisme dan kekerasan. Assmann mungkin benar bahwa '*Mosaic Distinction*' menjadi dominan dalam cara bagaimana agama Israel kuno digambarkan, dan secara umum diterima bahwa Israel mengambil alih cerita Mesopotamia tentang banjir, tetapi tentu saja menarik untuk mempelajari bagaimana hal ini diselesaikan: bagaimana penulis Alkitab mengadaptasi cerita banjir versi politeistik ke dalam sebuah kerangka monoteistik? (Noort, 1998: 1-38) Yang lebih menarik dari gagasan Assmann dan yang lainnya bahwa monoteisme lebih rentan terhadap kekerasan dibanding politeisme (Timmer, 2013: 1-15; Van Riessen, 2014: 173-193). Seseorang dapat bertanya apa yang ada "di dalam hati" Tuhan (Kejadian 6: 6) ketika Dia memutuskan untuk membatalkan karya penciptaan-Nya, tetapi

kemudian tidak menghancurkan seluruhnya dan memulainya kembali dari awal bersama Nuh dan keluarganya? Apakah Allah telah menyesal dan bahkan mungkin yang kedua kalinya? Apa yang kisah banjir itu sampaikan kepada kita tentang Allah? Bisakah Allah berubah pikiran? Bisakah Allah menyesali kekejamannya sendiri? Bolehkah kita menyalahkan Allah dalam hal ini atau haruskah kita menerima bahwa Allah dalam Alkitab juga seorang Allah yang kejam? (Zaehner, 1974; Singgih, Zoetermeer, 2005: 46).

Untuk mendapat pandangan yang lebih baik tentang kemungkinan peran spesifik Allah dalam banjir versi Kejadian, seseorang dapat membuat perbandingan dengan cerita-cerita yang terkait dari 'Timur Dekat' *(Near East)*' kuno. Dengan demikian, akan muncul perbedaan-perbedaan penting berkaitan dengan ilah-ilah yang berperan, apakah negatif atau positif, dalam kisah banjir tersebut. Dalam catatan ke XI Epic Gilgames Utnapistim memberitahu adanya keputusan, di mana tampak dewa-dewa terpenting bersama-sama menyebabkan banjir tersebut. Secara harfiah dinyatakan dalam catatan XI, 14: "Hati para Dewa Agung menggerakkan mereka untuk menimbulkan banjir itu" (Kovacs, 1989: 97). Seseorang mungkin mencatat hal ini memiliki persamaan dengan Kejadian 6: "Bagi ilah-ilah itu hal ini merupakan masalah sanubari." Berbeda dengan cerita dalam Alkitab, bagaimanapun alasannya tidak diberikan. Bisa jadi ini kebisingan, seperti yang diceritakan dalam kisah banjir menurut epik Babylonia dari Atrahasis, sebagai indikasi over-populasi atau barangkali sikap tidak hormat terhadap para dewa atau indikasi yang mengancam ketidakseimbangan antara para dewa dan manusia. Sehingga terjadilah demikian, yang mungkin tidak semua dewa setuju. Ea berbeda pendapat, namun dia tidak dapat secara terang-terangan menentang dewa-dewa lainnya. Teks tersebut mengatakan bahwa dia "di bawah sumpah." Oleh karena itu, secara tidak langsung dia harus memperingatkan Utnapistim, dengan membiarkan perkataan para dewa menggema lewat alang-alang.

Bagian menarik lainnya dalam epik Gilgames Utnapistim tentang reaksi para dewa setelah banjir datang: “Mereka takut mati dan seolah telah kehilangan seluruh martabat keilahian: seperti anjing, mereka merangkak pergi mencari tempat perlindungan” (XI, 116-119). Bahkan Ishtar tampak cemas dan bingung. Jadi, tidak mengherankan apabila setelah banjir mereka merasa lega saat mengetahui bahwa ada seseorang yang selamat dari banjir itu dan mengambil alih tugas manusia untuk berkurban kepada para dewa. Para dewa marah kepada Enlil secara terang-terangan. Sehingga dewa ibu mengeluarkannya dari pesembahan itu. Pada akhirnya Ea membela diri, menentang Enlil yang marah karena mengetahui bahwa manusia telah selamat dari banjir itu. Ia menuduhnya melakukan perilaku yang tidak etis: seharusnya dia menghukum orang yang melakukan pelanggaran (menunjukkan beberapa dosa yang merupakan penyebab banjir) dan bukan seluruh umat manusia. Dia seharusnya lebih menunjukkan belas kasih dan setidaknya dia bisa lebih kreatif dalam menemukan solusi yang baik untuk masalahnya. Saran Ea membuat kekhwatiran semakin berkurang. Jadi, over-populasi merupakan bagian dari masalah tersebut.

Pada akhirnya Enlil tidak minta maaf, tetapi dia mengubah Utnapistim dan isterinya menjadi makhluk abadi. Apakah ia mengakui kesalahannya dengan cara demikian? Perbedaan kisah tersebut dengan versi Alkitab patut diperhatikan. Menurut Kejadian 6 hal tersebut sebenarnya pelanggaran batas antara surga dan bumi, antara yang ilahi dan manusia, yang merupakan alasan terhadap banjir tersebut. Anak-anak (laki-laki) Allah telah bercampur dengan anak-anak (perempuan) manusia. Allah pasti mengakhirinya.

Persamaan yang sangat menarik dengan cerita Alkitab tentang banjir dapat ditemukan pada teks Mesir kuno yang disebut mitos Sapi Surgawi, yang juga dikenal sebagai kisah kehancuran umat manusia (Guilhou, 2010: 2). Hal ini ditemukan pada sejumlah kuburan di lembah para Raja, berasal dari paruh kedua milenium

kedua, misalnya, pada makam Tutankamen. Kejadian dalam narasi itu berlangsung dalam sebuah mitos pada momen ketika Re, dewa matahari, telah lanjut usia dan umat manusia menghasut untuk melakukan pemberontakan terhadap pemerintahannya. Berdasarkan saran dewan para dewa, Re mengutus putrinya Hathor untuk membunuh para pemberontak. Pada malam hari ketika ia kembali dari usaha pembantaiannya, Re merasa kasihan terhadap umat manusia dan memutuskan untuk menghentikan pembantaian tersebut. Untuk menenangkan dewi yang sedang mengamuk itu, ia memerintahkan agar bir dicampur dengan oker merah, sehingga tampak seperti darah, kemudian menyebarkannya ke seluruh Mesir pada malam hari. Pada pagi hari berikutnya, dewi itu menemukan cairan merah dan, dalam kehausannya terhadap darah, meminumnya sampai ia mabuk. Kemudian ia kembali ke istana, meninggalkan sisa manusia yang tidak diganggu. Sebagai solusi alternatif, dewa matahari memutuskan untuk meninggalkan bumi menuju langit, yang diciptakan baginya dalam rupa Sapi Surgawi, sebuah manifestasi dari Nut, dewi langit. Umat manusia ditinggalkan tanpa kehadiran para dewa di bumi. Selanjutnya dewa matahari mengubah kosmos ke dalam tiga lapisan eksistensi: langit, bumi, dan alam baka.

Melihat peran para dewa tersebut, menarik untuk mencatat bahwa bukan hanya dewa tertinggi Re yang mengambil keputusan tentang penumpasan umat manusia, tetapi ia berkonsultasi dengan dewa-dewa lainnya. Hal yang juga menarik bahwa Re sendiri mulai merasa kasihan pada umat manusia kemudian mengubah pikiranya dan juga alur kejadian tersebut. Kisah tentang ancaman yang memusnahkan umat manusia secara total ini –seperti kisah pada Kitab Kejadian– terkait dengan kisah yang menjelaskan keberadaan surga di sebelah bumi. Sehingga –seperti salinan-salinan Mesopotamia– ini juga merupakan kisah tentang relasi antara yang ilahi dan manusia dan masalah mengenai pemeliharaan benda-benda yang terpisah secara benar.

Ketika mencari motif dari banjir tersebut, alasan yang diberikan dalam Kejadian 6: 5 pertama-tama tampak lebih menarik daripada yang kita baca pada epik Atrahasis dan secara tidak langsung, pada epik Gilgames. Allah melihat 'bahwa kejahatan manusia yang besar di dunia, dan setiap imajinasi pikiran dari hatinya hanyalah kejahatan yang terus menerus'. Bagi pembaca Kitab Kejadian kesimpulan ini tidak mengejutkan. Kejahatan ini diawali pada saat Kain membunuh Habel dan berlanjut pada garis keturunannya, seperti yang diilustrasikan oleh perkataan Lamech tentang balas dendam yang kejam (Kejadian 4: 23-24). Hal tersebut digambarkan sebagai hasil pelanggaran manusia, Adam dan Hawa, melintasi batasan yang telah ditetapkan Allah. Apa yang terjadi di Taman Eden dilanjutkan secara ektsrem oleh anak-anak Allah yang melanggar batas antara surga dan bumi sesuai dengan hasrat mereka terhadap anak perempuan manusia (Kejadian 6: 1-4). Ini dapat dibandingkan dengan apa yang dikatakan pada epik Atrahasis tentang hubungan yang terganggu antara para dewa dan manusia. Membandingkan kisah Mesopotamia tentang banjir dengan kisah dari Kitab Kejadian, bagaimanapun seseorang dapat, melihat cela pada Enlil bahwa ia juga dapat menggunakan tindakan-tindakan lain untuk mengembalikan keseimbangan. Menurut Kejadian, belum cukupkah Allah mengakhiri dengan menempatkan manusia dalam batasannya? Ia telah mengambil keabadiannya setelah dosa pertama. Setelah pelanggaran oleh anak-anak Allah, ia telah memurnikannya kembali, menetapkan batas kehidupan manusia pada usia seratus dua puluh (Kejadian 6: 3). Allah juga telah mengambil tindakan untuk memelihara kekerasan yang dibatasi setelah pertumpahan darah yang pertama oleh Kain (Kejadian 4: 15). Dengan demikian Ia tampak lebih bijak daripada Enlil. Meski demikian Ia tetap memerintahkan banjir yang besar. Apakah hal itu benar-benar perlu?

Sangat menarik membandingkan reaksi Allah dengan apa yang diceritakan tentang Allah dalam kisah selanjutnya mengenai

penghancuran Sodom dan Gomora (Kejadian 18). Abraham memohon kepada Allah untuk menyelamatkan orang benar: tidak adil –berbicara lagi mengenai Ea tentang perkataannya kepada Enlil– membiarkan yang tidak bersalah menderita bersama-sama dengan pendosa. Di sini Allah tampak bersikap terbuka terhadap persepsi ini. Hal ini menimbulkan pertanyaan apakah Allah mengubah niatnya? Mungkinkah Dia juga telah menyesali akibat banjir seperti banyak dewa yang diceritakan dalam epik Gilgamesh? Di dalam Perjanjian Lama kita mendengar pernyataan berbeda tentang penyesalan Allah. Menurut Kitab Bilangan 23: 19 Allah sendiri menyatakan pada Nabi Balaam: “Allah bukan manusia, ia yang seharusnya berbohong, bukan manusia, bahwa ia seharusnya berubah pikiran.” Hal ini tampaknya bertentangan lagi dalam kisah Saul, yang mana diulangi bahwa Allah tidak dapat mengubah pikirannya (1 Samuel 1: 29), tetapi di mana tetap dinyatakan bahwa Allah menyesal telah menunjuk Saul sebagai raja (1 Samuel 25: 11). Allah tidak boleh menyesal, tetapi hal ini tetap saja terjadi. Hal yang serupa dapat dilihat pada kisah banjir. Tampaknya Allah terkejut dengan tindakan manusia dan fakta bahwa manusia tidak merespons waktu Allah dengan tepat dan kembali menetapkan batasan. Di dalam cerita tersebut sepertinya ada suara-suara yang berbeda tentang masalah ini. Ketika diulangi dalam Kejadian 6: 9-14 kita tidak mendengar apa pun tentang penyesalan Allah. Hanya dinyatakan bahwa Allah memandang kejahatan dan membuat keputusannya. Juga menarik untuk dicatat bahwa penerjemah Yunani tampaknya telah mengalami kesulitan tentang reaksi Allah pada ayat 6. Dalam Septuaginta ini diterjemahkan dengan lebih enggan: “maka Allah mempertimbangkan bahwa ia yang telah membuat manusia di bumi, dan ia terus memikirkannya.” Tidak ada penyesalan disini, hanya pertimbangan-pertimbangan.

Ketika sekarang kita melihat akhir dari cerita banjir itu, kita juga dapat menambahkan bahwa teks tersebut mengindikasikan beberapa perkembangan wawasan terhadap Allah. Ia tidak keras

kepala seperti Enlin yang menolak untuk belajar dari kesalahannya. Seseorang dapat mengatakan bahwa Kejadian 8: 21 mengindikasikan Allah telah belajar untuk mengakui bahwa umat manusia tidak sempurna: 'Yahwe mencium aroma yang menyenangkan itu dan berkata dalam hatinnya: "Tidak akan pernah lagi Aku mengutuk tanah oleh karena manusia, meskipun sejak kanak-kanak setiap kecenderungan hati manusia merupakan kejahatan. Dan tidak akan pernah lagi Aku menghancurkan seluruh makhluk hidup, seperti yang telah kulakukan" (Kejadian 8: 21). Ia memutuskan untuk tidak lagi menyelesaikan masalah dengan penumpasan, melainkan dengan didikan. Ia memberikan peraturan baru yang membantu manusia untuk mengatur pertumpahan darah yang tampaknya tidak dapat dihindari: "Segala sesuatu yang hidup dan bergerak akan menjadi makanan bagimu. Sama seperti Aku memberi tanaman hijau kepadamu, sekarang Aku memberi segalanya bagimu. Tetapi kamu jangan memakan daging yang masih memiliki darah kehidupan di dalamnya. Dan untuk darahmu Aku akan menuntut balasan. Aku akan menuntut balasan dari setiap binatang. Dan dari setiap manusia, Aku juga akan menuntut balasan untuk hidup manusia yang lainnya" (Kejadian 9: 3-5).

Dalam cerita ini ada banyak ambiguitas, menunjukkan bahwa Anda dapat melihat banyak hal dari sudut pandang yang berbeda. Hal ini dapat ditunjukkan dengan permainan kata-kata berdasarkan pengulangan kata dengan huruf *nun, chet,* dan *mem.* Diawali dengan penjelasan nama Nuh sebagai seseorang yang akan menghibur *(nicham)* umat manusia (Kejadian 5: 29). Penghiburan ini sangat jauh dari ketika Allah menyesali *(nacham)* penciptaan manusia. Di sisi lain Nuh menemukan rahmat *(chen)* bersama Allah. Hal ini menyebabkan dia diselamatkan dari banjir, ketika bahtera bersandar *(nuch)* di atas gunung. Segalanya tampak berakhir dengan baik ketika Allah juga kembali merasa senang, mencium kurban perdamaian yang indah *(nichoach).* Nuh menghibur umat manusia atas kerja keras itu, menunjukkan bahwa tidak ada usaha

yang sia-sia ketika Anda memperoleh hal baik seperti anggur darinya. Di sisi lain –muncul ambiguitas lainnya– anggur tidak selalu merupakan berkat. Terkadang ini merupakan kutukan atau menyebabkan kutukan.

Apakah kisah-kisah ambigu ini juga mengindikasikan bahwa Allah bersifat ambigu? Apakah ini merupakan salah satu sisi gelap monoteisme? Mencari jawaban yang masuk akal, seseorang harus memulai dengan pandangan bahwa hidup ini bersifat ambigu: ada banyak pertanyaan tanpa jawaban, kebaikan tidak selalu dihargai dan kejahatan tidak selalu dihukum. Jawaban yang jelas akan menghubungkan pengalaman negatif dalam hidup dengan kekuatan negatif dan yang positif dengan kekuatan positif. Ini merupakan penyelesaian politeistik. Di dalam Kejadian 6-9, dan juga di tempat-tempat lain dalam Alkitab peran-peran ini menyatu di dalam Allah Yang Tunggal. Kejadian 6-9 juga mengindikasikan bahwa Allah Yang Tunggal ini tidak berada jauh, Mahakuasa dan Allah Yang Maha Mengetahui. Terdapat dinamika yang menyisakan ruang untuk kritik dan perkembangan terhadap Allah, dan karena itu juga terhadap umat manusia. Politeisme cenderung fatalis, monoteisme menyisakan ruang untuk pandangan yang lebih kritis dan penuh harapan.

Celah dalam Kisah-kisah Alkitab tentang Intoleransi

Cara pandang monoteisme ini mungkin tidak meyakinkan Assman, *cum suis,* untuk menarik kembali atau mengubah gagasan mereka tentang hubungan antara monoteisme dan intoleransi. Tidakkah sejarah menunjukkan bahwa pandangan kritis terhadap berbagai hal, disebutkan di atas, hampir selalu ditujukan secara khusus pada yang lain? Menurut Alkitab, tampaknya sangat sedikit ruang untuk mengkritik hamba-hamba Allah, apalagi Allah sendiri. Korach, Dathan, dan Abiram berani mengajukan pertanyaan tentang bagaimana Musa memimpin umatnya melewati padang gurun. Mereka harus membayar dengan nyawa mereka. Mereka ditelan

bumi (Bilangan 16). Sekelompok anak laik-laki berani mengejek Nabi Elisa, memanggilnya 'botak'. Dia kemudian mengutuk mereka dalam nama Yhwh, yang langsung bertindak mengirim dua beruang yang menganiaya 42 dari mereka (2 Raja-raja 2: 23-24). Allah Israel tidak membutuhkan ekstrimis manusia untuk membalas atau melindungi kehormatannya.

Bahkan tema ini lebih banyak bercerita bahwa relasi antara monoteisme dan intoleransi merupakan kisah yang sepintas memberi pandangan yang lebih positif dan damai, menunjukkan keterbukaan terhadap orang lain. Seseorang bisa berpikir tentang kisah Rahab (Yosua 2) dan Rut. Kedua wanita tersebut adalah orang luar, milik musuh, masing-masing adalah orang Kanaan dan orang Moab. Keduanya mendapatkan tempat mereka dalam komunitas Israel. Harus dipertimbangkan, bagaimanapun, bahwa ini terjadi hanya setelah mereka menerima Allah Israel sebagai Allah mereka, meninggalkan kekafiran masa lalu mereka. Dengan demikian cerita-cerita ini tidak dapat dipakai sebagai argumen melawan pandangan bahwa pada akhirnya monoteisme intoleran dan oleh karena itu dapat menyebabkan kekerasan atas nama Allah Yang Esa.

Barangkali lebih baik berhenti mencoba untuk membela atau melibatkan satu atau beberapa cara semacam makna positif dari semua teks yang sangat jelas dipenuhi dengan kekerasan atas nama Allah Yang Esa.[1] Di sisi lain, ini tidak harus menjadi kalimat akhir dalam hal ini. Kita juga bisa berpegang pada pemahaman yang diberikan bagi kita dari cerita banjir, bahwa beriman pada Allah Yang Tunggal juga bisa menginspirasi untuk menyisakan ruang terhadap cara pandang yang baru, kritis, dan penuh harapan terhadap berbagai hal. Terlepas dari fakta kepercayaan terhadap Allah Yang Tunggal, terutama ketika dipertemukan dengan kekuasaan atau ketakutan, sering menimbulkan intoleransi dan

1 Salah satu contoh baru dari pendekatan ini adalah P. Copan & M. Flanagan, *Did God Really Command Genocide? Coming to Terms with the Justice of God*, Grand Rapids: Baker Books, 2014.

kekerasan, ada juga gerakan perlawanan. Selain itu, ada juga jejak-jejak semangat damai yang kuat yang bersumber dari satu Allah yang sama. Mereka dapat ditemukan dalam teks-teks kanonik kuno, meskipun kadang-kadang tersembunyi atau hanya terlihat di pinggiran. Mereka seperti celah-celah yang membiarkan cahaya toleransi dan perdamaian muncul.[2]

Di samping itu, terdapat juga celah-celah dalam cerita tentang kekerasan atas nama Tuhan. Celah-celah tersebut dapat ditemukan pada beberapa teks kenabian. Contoh terbaik yang mungkin tertua dari semuanya berasal dari nubuatan Amos. Kita sudah membaca pada bagian awal kitab Amos, bagaimana ia mengajar orang-orang Israel dan Yehuda tidak hanya memandang secara kritis terhadap sekeliling mereka, melainkan juga terhadap diri mereka sendiri. Ia memulai dengan nubuat menentang para tersangka yang biasa: "Yahwe mengaum dari Sion dan guntur dari Yerusalem" (Amos 1: 2) pertama terhadap Damaskus, kemudian kota-kota orang Filistin, kemudian Tirus, Edom, Moab, Amon. Anda hampir bisa melihat orang-orang di Yerusalem mengangguk, memuji perkataan-perkataan baik dari Tuhan yang melawan musuh bebuyutan mereka. Tetapi Amos tidak berhenti di sana. Ia melanjutkan dengan menunjuk pada dosa-dosa orang Yehuda dan Israel, yang pasti akan dihukum. Pada akhir kitab tersebut kita melihat celah yang serupa dalam pandangan umum tentang Allah YWang Tunggal mendukung satu umat secara eksklusif. Berikutnya, setelah menunjukkan dosa orang-orang Yehuda dan Israel nabi itu menyatakan: "Tidakkah kamu orang Israel sama dengan orang Etiopia bagiku?" sabda Yahwe. "Bukankah aku membawa Israel keluar dari Mesir, orang Filistin dari Kaftor, dan orang Aram dari Kir?" (Amos 9: 7). Pada akhir nubuatan itu tatanan yang diharapkan tampaknya dipulihkan: orang Israel akan lebih diutamakan daripada Edom. Masih ada celah: Allah Israel

2 Gambar ini diambil dari lagu '*Anthem*' oleh Leonard Cohen: '*Ring the bells that still can ring / Forget your perfect offering. / There is a crack, a crack in everything. / That's how the light gets in*'.

diasosiasikan dengan setiap tindakan pembebasan, tidak peduli yang dikhawatirkan orang. Kasih Allah Yang Esa lebih besar dari sekedar cinta terhadap orang Israel. Itu merupakan sesuatu yang juga Nabi Yunus harus pelajari. Kitab dengan namanya memiliki seluruh karakteristik celah atau retakan pada kisah monoteisme intoleran yang sedang berlangsung. Hal ini berakhir dengan sebuah pertanyaan: Haruskah Allah 'tidak memedulikan kota Niniwe yang besar, yang mana di sana lebih dari seratus dua puluh ribu orang yang tidak dapat membedakan tangan kanan dari tangan kiri mereka –dan juga banyak hewan?' (Yunus 4: 11). Ini merupakan pertanyaan terbuka. Bukankah Niniwe simbol dari kejahatan? Apakah orang Asyur yang kejam, yang telah membantai begitu banyak orang tidak layak dihukum? Sejak kapan Allah memiliki rasa simpati terhadap binatang? Anda tidak pernah mendengar itu di bait suci di Yerusalem. Yunus benar ketika ia marah. Pertanyaan-pertanyaan demikian mungkin dapat membantu memberi perspektif baru bagi pembaca dan mungkin menginspirasi untuk mengajukan pertanyaan kritis tentang pandangan umum mengenai siapa yang baik dan siapa yang jahat. Ini merupakan celah yang melaluinya cahaya toleransi bisa muncul.

'Celah' lain dan yang mungkin lebih mengejutkan ditemukan dalam Kitab Hakim-hakim, sebuah kitab yang penuh dengan kekerasan atas nama Yahweh. Ini tentang orang-orang Israel melanggar waktu dan juga perjanjian dengan Allah Yosua, Musa, dan para leluhurnya. Mereka dihukum oleh Allah dengan cara yang kejam: ia menyerahkan mereka ke tangan musuh-musuh yang menindas orang-orang Israel bertahun-tahun lamanya. Solusinya muncul setelah pertobatan mereka dan sekali lagi, merupakan tindakan kekerasan: Allah mengutus hakim yang membebaskan mereka dengan cara memusnahkan para musuh. Perbedaan antara yang baik dan jahat sangat jelas dan terutama hal ini bertepatan dengan relasi baik dengan Allah Israel. Dengan cara demikian sejumlah penindas dan pembebas ditampilkan. Penindas pertama

adalah Raja Cuchan Rishataim dari Aram Narahaim. Namanya dapat diterjemahkan sebagai'pria hitam yang sangat jahat' (Spronk, 2012: 1196) dan negaranya terletak di daerah asal orang-orang Asiria. Ia adalah musuh yang ideal. Ia dipukuli oleh hakim pertama: Otniel, mewakili suku pertama Israel: Yehuda. Lalu datanglah Eglon, raja dari musuh lainnya: Moab. Dia dipermalukan oleh Benyamin Ehud yang cerdik dan pemberani. Raja musuh berikutnya yang namanya disebut Jabin, raja orang Kanaan. Pasukannya dipimpin oleh Jenderal Sisera, dipukuli sejumlah suku di bawah komando Barak dan Debora, sedangkan serangan terakhir dilepaskan oleh Jael. Seluruh cerita ini sesuai dengan pola yang sama, tetapi di antara kisah Ehud dan Debora ada satu ayat tentang seorang penyelamat khusus dari Israel: 'setelah Ehud datang, Samgar putra Anat, yang mengalahkan enam ratus orang Filistin dengan sebuah tongkat penghalau lembu. Dia juga menyelamatkan Israel' (Hakim-hakim 3: 31). Tidak mengherankan bahwa orang Filistin diperkenalkan sebagai musuh. Mereka dalam satu garis keturunan dengan orang Asyur, Moab, dan Kanaan. Sementara hakim pertama, Otniel, bekerja di bagian Selatan, sebagai bagian dari suku Yehuda, Ehud berperang melawan orang-orang Moab di Timur, dan Debora dan Barak menghadapi musuh di Utara, Samgar melawan orang Filistin yang datang dari Barat. Tapi siapakah Samgar, putra Anat ini? Dia bertindak seperti Samson melawan orang-orang Filistin dan menggunakan sebuah senjata yang tidak biasa: sebuah alat penghalau lembu (tongkat logam yang miring, panjangnya sekitar 2,5 meter), layaknya Samson membunuh orang-orang Filistin dengan tulang rahang seekor kedelai (Hakim-hakim 15: 15). Asal muasal Samgar, bagaimanapun, adalah tersangka. Ia disebut putra Anat. Anat adalah nama seorang dewi dari Kanaan. Sebelumnya disebutkan dalam Hakim-hakim 1: 33, di dalam daftar kota-kota yang tidak dikuasai oleh bangsa Israel: Bet Anat, 'rumah Anat', di sebelah Bet Semes, 'rumah Sungod'. Apakah Samgar seorang Kanaan? Namanya sendiri menunjukkan hal ini. Seperti penggabungan kata *shem,* 'nama' dan *ger,* 'orang asing', dalam bahasa

Ibrani, mengandung dasar-dasar yang sama dengan nama yang Musa berikan kepada putranya: Gersom. Menurut Kitab Keluaran 2: 22 'ia menamainya Gersom, sebab katanya, "Aku telah menjadi seorang pendatang di negeri asing." Bisa jadi ini sangat baik dengan memakainya pada nama seseorang, seperti yang sering terjadi dalam Kitab Hakim-hakim (seperti, pada nama Kusan Risataim, Eglon, Debora, dan Barak). Sehingga, baik namanya dan nama keturunannya menunjukkan bahwa kita berurusan dengan orang non-Israel yang berkaitan dengan agama non-Yahwistik. Ini adalah seorang yang harus dihindari atau –bahkan lebih baik– dibunuh oleh orang Israel. Namun demikian, seperti yang dinyatakan dalam Hakim-hakim 3: 31 'dia juga menyelamatkan Israel. Di satu sisi, para musuh dan cara mereka menghadapinya sesuai dengan rancangan, sementara di sisi lain Algojo dalam rancangan tersebut sama sekali tidak sesuai. Inilah celah dalam sistem tersebut. Membiarkan pembaca bertanya: apakah saya membacanya dengan benar? Perlukah, barangkali, teks-teks itu diperbaiki –seperti yang sering disarankan dalam penelitian modern? Atau perlukah, barangkali, kita meninjau kembali pandangan kita tentang siapa musuh dan siapa sekutu kita?

Kesimpulan

Tidak dapat dan seharusnya tidak disangkal bahwa Perjanjian Lama, layaknya teks-teks suci seperti Perjanjian Baru dan Alquran, bersaksi tentang monoteisme yang tidak mentolerir penyimpangan pandangan agama dan orang-orang yang berpegangan padanya. Namun demikian, ada indikasi-indikasi –kita dapat menyebutnya celah pada sistem– bahwa Allah Yang Tunggal dalam hal ini lebih berwawasan daripada banyak kelompok garis keras memandang-Nya atau menginginkan-Nya demikian. Dalam artikel tentang relasi antara agama (monoteistik) dan kekerasan yang berfokus pada celah dalam kitab-kitab suci akan membatu untuk membiarkan lebih banyak cahaya toleransi yang muncul.

Bibliografi

Assmann, J. 1997. *Moses the Egyptian: The Memory of Moses in Western Monotheism*, Cambridge MA: Harvard University Press.

________, J. 2008. *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, Madison: University of Wisconsin Press.

________. 2010. *The Price of Monotheism*, Stanford: Stanford University Press.

Copan, P. & M. Flanagan, 2014. *Did God Really Command Genocide? Coming to Terms with the Justice of God*, Grand Rapids: Baker Books.

Guilhou. N. 2010. "Myth of the Heavenly Cow", *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. https://escholarship.org/uc/item/2vh551hn.

Kovacs, M.G. 1989. *The Epic of Gilgamesh*, Stanford: Stanford University Press.

Noort, E. 1998. "The Stories of the Great Flood: Notes on Gen 6:5-9:17 in its Context of the Ancient Near East", dalam: F. García Martínez & G. P. Luttikhuizen (eds.), *Interpretations of the Flood*, Leiden: Martinus Nijhoff/Brill, 1-38.

Schwartz, R.M. 1997. *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism* Chicago: University of Chicago Press.

Singgih, E.G. 2005. "Why did God send the Flood upon the Earth?: An interpretation of Genesis 6:1-22" dalam D. van Keulen & M.E. Brinkman (eds.), *Christian faith and violence* (Studies in Reformed Theology 10), Zoetermeer: Boekencentrum, 28-46.

Spronk, K. 2012. “Cushan-Rishataim”, *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, vol. 5.

Timmer, D. “Is Monotheism Particularly Prone to Violence? A Historical Survey”, *Journal of Religion and Society* 15 (2013), 1-15.

Van Riessen, 2014. R. “A Violent God? Philosophical Reflections on Monotheism and Genesis 22”, dalam P. Vos & O. Zijlstra (eds), *The Law of God. Exploring God and Civilization*, Leiden: Brill, 173-193.

Walter, P. & J. Assmann, 2005. *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg: Herder.

Zaehner, R.C. 1974. *Our Savage God*, London: Collins.

Toleransi Syariat Islam dalam Kasus Operasi Ganti Kelamin Transeksual

(Kajian terhadap Fatwa Ayatollah Khomeini dan Syekh Tantawi)

M. Alipour

Salah satu cara untuk memahami gagasan "toleransi" dan ruang lingkupnya dalam agama tertentu, seperti Islam, adalah dengan mengetahui kasus-kasus toleransi dalam agama tersebut. Tampaknya operasi ganti kelamin transeksual bisa menjadi salah satu kasus. Melakukan operasi kelamin pada umumnya dianggap sebagai dosa, sehingga para ulama Muslim tradisional (baik di Sunni maupun Syi'ah) memandang Islam melarangnya (haram). Namun pada akhir tahun 1980-an, operasi ganti kelamin disahkan (halal) dalam syariat dan atau hukum negara karena dorongan fatwa dari Ayatollah Khomeini di Iran dan Syekh Tantawi di Mesir. Sepertinya fatwa ini bisa dianggap sebagai pelopor perspektif toleransi Islam terhadap transeksual Muslim. Dalam tulisan ini, penulis berusaha menunjukkan bagaimana situasi Muslim transeksual dalam memprakarsai munculnya fatwa ganti kelamin tersebut dan karenanya bagaimana kasus tersebut mampu memperluas cakupan toleransi dalam Islam. Penulis akan menganalisis alasan yuridis di balik pandangan Khomeini dan Tantawi yang mengeluarkan fatwa progresif seperti itu melalui metode ijtihad klasik mereka. Akhirnya penulis menunjukkan bahwa dengan mengikuti metode

ijtihad klasik tersebut, seseorang dapat memperluas cakupan rujukan toleransi Islam dalam kasus serupa dan terkait, seperti homoseksualitas dan biseksualitas. Dan oleh karena itu, seseorang dapat memperbaiki pemahamannya tentang konsep toleransi di dalam Islam.

Konsep toleransi, menurut kamus Cambridge, berarti "penerimaan" atau "kemampuan untuk berhadapan dengan [sesuatu]". Dengan kata lain, berarti "kesediaan untuk menerima perilaku dan kepercayaan yang berbeda dari kepercayaan dengan Anda sendiri (atau) untuk menghadapi sesuatu yang tidak menyenangkan atau mengganggu".[1] Asal mula atau penggunaan kata ini pertama kali sejauh yang dapat ditelusuri adalah pada awal abad ke-16[2] atau abad ke-15.[3] Tapi bagaimana pengertian toleransi agama dalam Islam? Seperti halnya konsep apa pun, salah satu cara untuk menganalisisnya adalah dengan mendekonstruksi elemen konseptualnya --yang tidak semudah seperti kedengarannya. Dalam hal ini, konsep toleransi agama di dalam Islam juga menghadapi problem ambiguitas yang inheren di dalam Islam. Namun, ada cara lain (cara kedua) untuk menganalisisnya. Alih-alih berbicara tentang konsep dasar, mengkaji konsep melalui kasus lebih menjanjikan. Sebagai contoh (cara pertama), seseorang sebenarnya bisa saja menganalisis toleransi di dalam Islam melalui rujukan-rujukan toleransi dalam Islam. Dengan melakukan hal itu, seseorang harus terlebih dahulu menyelidiki referensi dalam sumber dan budaya Islam, dan kemudian memecahkan kasus-kasus sebanyak mungkin menggunakan referensi tersebut. Dalam tulisan ini, saya mengikuti metode kedua melalui studi kasus tentang fatwa yang dikeluarkan oleh Khomeini dan Tantawi mengenai operasi ganti kelamin transeksual.

Sepertinya operasi ganti kelamin transeksual bisa menjadi salah satu rujukan toleransi Islam. Sebab, sebagian besar

1 http://dictionary.cambridge.org/dictionary/british/tolerance.
2 http://dictionary.cambridge.org/dictionary/british/tolerance.
3 http://www.merriam-webster.com/dictionary/tolerance.

mengganggap operasi ganti kelamin sebagai suatu dosa, karenanya dilarang (haram) dalam Islam oleh ulama Muslim tradisional (baik Sunni dan Syi'ah) (Qaradawi, 1988; Kanaan, 2000; Al-Jizani, 2006; Tabrizi, 1999; Madani, 1997; Sobhani, 1995). Namun pada akhir 1980-an, operasi perubahan jenis kelamin disahkan (halal) dalam syariat dan atau hukum negara oleh fatwa Ayatollah Khomeini dan Syekh Tantawi di Iran dan Mesir. Fatwa ini bisa dianggap sebagai perspektif toleransi Islam terhadap transeksual Muslim yang paling awal. Dalam tulisan ini, saya akan mencoba untuk menunjukkan bagaimana situasi Muslim transeksual yang memprakarsai munculnya fatwa operasi ganti kelamin dan, oleh karena itu, dapat memperluas cakupan rujukan toleransi dalam Islam. Dengan mempelajari fatwa Tantawi dan Khomeini, saya menjelaskan alasan yuridis utama di balik pandangan Khomeini dan Tantawi dalam mengeluarkan fatwa progresif seperti itu melalui metode ijtihad klasik mereka. Akhirnya, penulis menunjukkan bahwa dengan mengikuti metode yang sama, ijtihad klasik, seseorang dapat memperluas cakupan rujukan toleransi Islam dalam kasus serupa dan terkait, yaitu homoseksualitas dan biseksualitas. Oleh karena itu, dengan memeriksa kasus ini, pemahaman seseorang tentang konsep tersebut --toleransi Islam-- dapat meningkat secara tak terkira.

Ambiguitas Gender dan Masyarakat Muslim

Pada periode pra-modern, masyarakat Muslim sudah dihadapkan pada empat jenis klasifikasi orang dengan ambiguitas gender: *kasim* (*khasi*), *hijra*, *mukhannath*, dan *hermaprodit* (*Khontha*). Kasim adalah laki-laki yang dikebiri.[4] "Kasim dipekerjakan di Timur Tengah dan di China untuk dua fungsi utama: sebagai penjaga dan pelayan Harem atau tempat tinggal wanita lainnya, dan sebagai pelayan untuk raja".[5] Sebenarnya, kasim adalah orang-orang yang memiliki organ seks pria dan dibesarkan sebagai anak laki-laki

4 http://www.britannica.com/EBchecked/topic/195333/eunuch.
5 http://www.britannica.com/EBchecked/topic/195333/eunuch.

sampai kemudian dikebiri --kebanyakan dengan memotong biji kemaluannya. Dengan operasi ini, kasim tidak berubah menjadi "perempuan, namun hidup *in-between* (di antara) posisi keduanya (laki-laki dan perempuan) dan secara legal dan sosial tidak berjenis kelamin" (Kugle, 2010: 241; Marmon, Kasim dan Batas Suci, 1995).

Hijra adalah orang-orang yang lahir dengan organ seks laki-laki dan dibesarkan sebagai anak laki-laki, namun setelah menjadi dewasa dipandang beridentitas wanita. Banyak yang secara sukarela menjalani pengebirian ritual untuk melepaskan testis dan penis mereka. Hijra mengenakan pakaian wanita, memanjangkan rambut, menggunakan *make up* dan memakai perhiasan. Mereka mencoba membesar-besarkan peran mereka dengan meniru suara wanita. Mereka dianggap sebagai "gender ketiga" (bukan pria maupun wanita) di masyarakat mereka. (O'Brien, 2008: 420; Nanda, 1999)

Mukhannath, menurut ahli bahasa/kamus (leksikograf) Muslim kontemporer, kebanyakan mereka mengartikan "sebagai laki-laki yang menyerupai atau meniru seorang wanita dengan kelemah-lembutan tingkah lakunya atau kelembutan suaranya" (Rowson, 1991: 673). Pada dasarnya *mukhannath* adalah orang yang lahir dengan kelamin laki-laki. Pemahaman tentang istilah ini sejalan dengan para penulis leksikograf Muslim awal yang percaya bahwa *mukhannath* berasal dari *khanatha* yang "berarti melipat kembali mulut air untuk minum". Oleh karena itu, "*mukhannathun* dipanggil karena kelembutan mereka ..., sementara itu seorang wanita yang lembut disebut *khunuth*" (Rowson, 1991: 673). Meskipun makna *mukhannath* ini sejalan dengan tradisi kenabian (hadits), tidak demikian halnya dengan deskripsi hadits tentang istilah tersebut. Oleh karena itu, beberapa ahli leksikograf Muslim lainnya, seperti al-Khalil b. Ahmad (wafat 170 H/ 786 M) di Kitab al-Ayn, *mukhannath* merupakan turunan dari kata *khuntha*, atau hermaprodit berdasarkan ambiguitas gender yang

sama (Al-Khalil, 1980: 4, 248; Rowson, 1991: 673). Menurut yang terakhir, *mukhannath* adalah orang hermaprodit dan oleh karena itu dikategorikan dalam kelompok itu. Tapi menurut istilah sebelumnya, *mukhannath* adalah orang dengan perilaku banci. Oleh karena itu, "tidak secara eksplisit menggambarkan organ seksual, perilaku seksual, atau orientasi seksual" (Kugle, 2010: 241). Kemudian di abad pertengahan, Mukhannath digunakan untuk orang-orang yang menerima peran pasif dalam tindakan sesama jenis. (Rowson, 1991: 693) Yang terakhir, hermaprodit *(khontha)* adalah orang yang memiliki organ intim atau kelamin pria dan wanita.

Sayangnya semua kelompok tersebut selalu menghadapi diskriminasi. Mereka memiliki kehidupan yang sulit di dalam budaya dan masyarakat Muslim patriarkal mereka. Memang, cendekiawan dan ahli hukum tradisional Muslim kebanyakan mengabaikannya. Di antara keempat kelompok ini, mereka hanya sekilas membahas hermaprodit dan kadang-kadang menyebutnya dengan istilah orang-orang banci. Ini karena, menurut sudut pandang mereka, hermaprodit, tidak seperti tiga lainnya, memiliki ambiguitas dalam jenis kelamin. Dengan cara ini, mereka mengambil tanggung jawab untuk membahas ke-hermaprodit-an hanya karena sifatnya yang ambigu sehingga harus didefinisikan dalam kaitannya dengan tugas-tugas keagamaan mereka. Oleh karena itu, para ahli hukum Islam kebanyakan berbicara tentang kewajiban kaum hermaprodit dalam konteks fikih yang berbeda, seperti bersuci, salat, haji, jihad, pernikahan, warisan, dan hukuman. *Khonthain* memang telah dibahas dalam keilmuan Islam tradisional, namun para penulisnya biasanya dibesarkan dalam budaya patriarki dan percaya pada patriarki teologis, dan hal ini bukan berarti *khontha* bisa hidup dalam masyarakat Islam dengan terhormat dan tanpa diskriminasi dan penindasan.

Istilah modern transeksual yang menggambarkan baik wanita yang merasa bahwa mereka adalah pria dan mencoba

untuk berubah seperti pria, dan juga pria yang merasa bahwa mereka adalah wanita dan mencoba untuk berubah seperti wanita, tidak memiliki perbandingan dengan kategori yang ada di kultur masyarakat Muslim pra-modern. Meskipun demikian sebagiannya terdapat tumpang-tindih konseptual. Pada kenyataannya ada orang-orang transeksual di kalangan masyarakat Muslim. Beberapa dekade belakangan ini mereka terlihat lebih terbuka dan berjuang untuk memperoleh hak mereka. Mereka mulai melakukan protes terhadap marginalisasi, kekerasan, dan diskriminasi yang mengakar dalam budaya patriarki. Dalam tulisan ini, saya akan menunjukkan dua contoh perjuangan tersebut, satu dari Mesir dan satunya lagi dari Iran. Kita akan melihat bagaimana perjuangan tersebut sampai mendorong dua ulama neo-tradisional terkemuka mengeluarkan fatwa yang mengesahkan operasi ganti kelamin dalam perspektif hukum Syariat dan juga hukum negara. Fatwa ini meski dilihat sebagai langkah awal bagi umat Islam transeksual untuk meraih hak mereka dan menggapai Islam yang sempurna.

Perjuangan Muslim Transeksual (Dua Studi Kasus di Mesir dan Iran)

Selalu ada tantangan yang dihadapi oleh para muslim transeksual di negara-negara seperti Mesir dan Iran yang didominasi oleh budaya dan teologi patriarki. Tantangan tersebut berasal dari masyarakat, hukum syariat dan hukum negara. Seperti yang Dr. Mirjalali (ahli bedah ganti kelamin terkenal di Iran) nyatakan, transeksual menjadi "menderita karena kurangnya kesadaran, di dalam keluarga mereka sendiri dan masyarakat luas. Penderitaan itu meningkatkan tekanan psikologis dan berkontribusi terhadap jumlah operasi yang tinggi di sini" (Tait, 2005). Namun, tampaknya karena mereka menyadari hak-hak mereka, mereka tidak ingin menerima penindasan dan diskriminasi oleh budaya patriarki. Oleh sebab itu mereka kemudian memperjuangkan hak-haknya dan hidup lebih lama dengan idealisme keislaman di masyarakatnya

masing-masing. Mereka menyebutkan bahwa, setidaknya, masalah tersebut sebagiannya berasal dari teologi Islam yang patriarki dan hukum syariat. Oleh karena itu, mereka dengan cerdas mulai memperjuangkan hak mereka dari perspektif ini. Menurut mereka, bisa lebih mudah untuk memodifikasi perilaku budaya serta hukum negara jika mereka bisa memengaruhi cendekiawan Muslim merevisi pendekatan mereka terhadap transeksual. Dalam artikel ini, dua perjuangan yang luar biasa dari Muslim transeksual yang akan dikaji menunjukkan bahwa revisi undang-undang syariat tentang waria dapat terjadi. Untuk melanjutkan secara rinci, saya akan menggambarkan perjuangan Sally (seorang transeksual Mesir) dan Maryam Khatoon (seorang transeksual Iran). Meskipun hidup dalam teologi Islam yang patriarki, mereka membuat Khomeini (seorang anggota parlemen Syi'ah yang besar dan pemimpin Revolusi Iran 1979) dan Tantawi (Mufti negara sejak 1986 dan Syekh Al-Azhar 1996-2010) mengeluarkan fatwa legalisasi operasi ganti kelamin.

Kasus I: Sally Al-Azhar dan Patriarki

Pada awal 1980-an, seorang pemuda bernama Sayyid Abdullah sedang belajar di Fakultas Kedokteran al-Azhar. Semasa masih kuliah, Sayyid, menyatakan mengalami masalah ambiguitas gender dan dia menghubungi seorang psikolog serta mengakui bahwa dia dalam keadaan depresi berat. Setelah menjalani pemeriksaan, psikolog menemukan bahwa dia menderita "*hermaproditisme psikologis*" *(al-khunutha an-nafsiya)*. Oleh sebab itu, psikolog "mendampinginya selama tiga tahun, membuat segala upaya untuk mengembalikan identitas seksual kepriaannya, namun akhirnya dia harus menyerah. Dia menjelaskan kegagalan tersebut sebagai hal yang tidak terelakkan dalam kasus seperti ini di mana pendampingan dimulai setelah pubertas" (Skovgaard-Petersen, 1995). Setelah itu, psikolog tersebut mengusulkan agar ia menjalani operasi ganti kelamin. Sayyid pergi ke dokter bedah, tapi dokter

tersebut merujuk Sayyid pergi ke psikolog kedua. Psikolog kedua akhirnya setuju bahwa operasi adalah satu-satunya cara bagi Sayyid. Akhirnya ia menjalani operasi ganti kelamin pada akhir 1980-an. Segera setelah Sayyid pulih, dia mengambil nama Sally dan tetap tinggal di Mesir.

Setelah operasi, Sally menjalani ujian akhir, namun, Dekan Fakultas Kedokteran tidak mengizinkannya ujian di kelompok pria di kampus tersebut. Pada saat yang sama, Dekan juga menolak untuk memindahkannya ke Fakultas Kedokteran kelompok perempuan. Dekan menyadari bahwa dia memerlukan pengakuan resmi atas jenis kelamin dan nama barunya. Oleh karena itu Sally mengajukan permohonan ke bagian Kantor Catatan Sipil *(Maslahat al-Ahwal al-Madaniya)* agar namanya diubah dari Sayyid menjadi Sally.

Saya akan meringkas cerita perjuangan Sally dari tulisan Skovgaard-Petersen tentang kisahnya:

> "Berita tentang operasi tersebut terdengar pada tanggal 4 April 1988. Dalam sebuah wawancara dengan *al-Ahram*, Sally berbicara tentang kesulitannya di Al-Azhar yang terjadi jauh sebelum operasi... Menanggapi pernyataan ini, Al-Azhar mengeluarkan sebuah deklarasi yang menyatakan bahwa Al-Azhar telah membentuk sebuah komite khusus untuk penyelidikan kasus tersebut, dan ketika, beberapa bulan sebelum operasi tersebut, komite tersebut telah memeriksa Sayyid... sampai pada kesimpulan bahwa dia adalah seratus persen laki-laki, baik secara lahiriah maupun dalam batiniah ..."
>
> "Setelah menerima sejumlah keluhan tentang operasi tersebut, perwakilan Asosiasi Dokter di Giza, Dokter Husam ad-Din Khatib, memeriksa kasus tersebut dan

memanggil ahli bedah Jibra'il, seorang ahli anestesi Ramzi Michel Jadd, dan seorang psikolog untuk membahas kasus ini dengan tiga dokter yang ditunjuk oleh Asosiasi... [tiga] dokter setuju bahwa ahli bedah tersebut telah melakukan kesalahan medis yang serius dengan tidak mengkonfirmasikan adanya penyakit sebelum operasi..."

"Pada tanggal 14 Mei 1988, Asosiasi Dokter mengirimkan sebuah surat kepada Mufti Republik, Sayyid Tantawi, memintanya untuk memberikan fatwa mengenai masalah tersebut. Fatwanya... menyimpulkan bahwa jika dokter tersebut memberi kesaksian bahwa ini adalah satu-satunya obat untuk melawan penyakit tersebut, maka pengobatan ini diperbolehkan ... fatwanya tidak begitu langsung, karena menghindari pertanyaan apakah diagnosis *hermaproditisme psikologis* dapat diterima dari sudut pandang hukum Islam. Akibatnya, penentang operasi menafsirkannya sebagai dukungan pada alasan mereka, karenanya mengutuk operasi perubahan jenis kelamin dilakukan hanya untuk memenuhi keinginan pasien. Di sisi lain, pihak Sally (dan akhirnya, Jaksa Penuntut Umum) melihatnya sebagai dukungan terhadap posisi mereka, karena menempatkan keputusan akhir berada pada kuasa dokter tersebut."

"Pada tanggal 12 Juni 1988, Al-Azhar membawa kasus ini ke pengadilan, mengklaim bahwa ahli bedah tersebut bertanggung jawab atas hukuman karena mengakibatkan penyakit permanen pada pasien, menurut pasal 240 dalam hukum pidana. Jaksa Penuntut Umum *(an-Niyaba al-Amma)* kemudian melakukan penyelidikan."

Jaksa Penuntut Umum memanggil Fakhri Salih, saksi ahli medis. Salih mengkaji literatur ilmiah yang relevan dengan masalah ini, juga berkonsultasi dengan Konselor Medis di Sektor Rumah Sakit. Mereka sepakat bahwa sementara, dari sudut pandang fisik murni, Sayyid Abdullah adalah seorang pria, secara psikologis dia bukan [perempuan]; Diagnosis *hermaproditisme psikologis* tersebut akurat, dan memang benar bahwa setelah pubertas penyakit ini hanya dapat disembuhkan dengan operasi bedah. Dokter bedah telah mengikuti peraturan profesinya, berkonsultasi dengan spesialis yang relevan, dan operasi tersebut telah dilakukan dengan benar. Dia tidak menimbulkan cacat fisik permanen pada pasien tersebut. Pasien bisa dianggap... sebagai wanita, meski tidak memiliki rahim, ovarium dan mengalami menstruasi. Akhirnya, dia memeriksa Sally pada bulan September dan menyimpulkan bahwa anus selama ini tidak pernah digunakan baik sesekali maupun sering untuk sodomi *(liwatan)*."

"Asosiasi Dokter tidak menerima temuan saksi ahli medis, namun bersikeras berpendapat bahwa dokter bedah tersebut telah mengoperasi seorang pria yang normal layaknya pria mana pun. Sebuah pertemuan diadakan di mana mereka bertukar pandangan mengenai masalah ini. Sesaat sebelum itu, pada tanggal 11 November, Asosiasi Dokter mengadakan sebuah konferensi pers dan menyatakan bahwa operasi tersebut bukan hanya masalah bagi spesialis kedokteran, namun juga merupakan kasus moral publik dan oleh karena itu menjadi kepentingan publik. Operasi itu merupakan serangan terhadap prinsip, nilai, etika dan agama masyarakat Mesir. Akibatnya, Asosiasi Dokter

> mengeluarkan Izzat Asham Allah Jibra'il sebagai anggota Asosiasi, dan ahli anestesi Ramzi Jadd didenda £ E 300 atas keterlibatannya dalam operasi tersebut."
>
> "Pada tanggal 29 Desember 1988, Jaksa Penuntut Umum membebaskan ahli bedah Asham Allah Jibra'il dari tuduhan menyebabkan cacat permanen. Laporan akhir mengkonfirmasi bahwa operasi tersebut telah dilakukan dengan benar sesuai dengan standar operasi. Hampir setahun berlalu sebelum dia menutup kasus Sally pada bulan Oktober 1989, dan pada bulan November Sally akhirnya menerima sertifikat yang menyatakan bahwa dia adalah seorang wanita, hampir dua tahun setelah operasi..." (Skovgaard-Petersen, 1995).

Kasus II: Maryam Khatoon dan Perjuangannya dengan Otoritas Iran

Fereydoon Molkara, kemudian bernama Maryam Khatoon Molkara, (1950-2012) adalah seorang transeksual yang semula laki-laki kemudian menjadi perempuan. Dia ingin menjadi wanita sejak masih kecil. Dia biasa bermain dengan boneka yang bukan biasanya menjadi mainan anak laki-laki dan mengenakan pakaian perempuan. Setiap malam dia berdoa untuk sebuah keajaiban untuk lenyapnya tubuh lelakinya. Sebagai remaja, ia memiliki perasaan seksual dan romantisme yang hebat terhadap anak laki-laki. Ketika keluarga menemukan orientasi ini, mereka menekan dan berperilaku sangat buruk terhadapnya. Tapi dia tidak peduli dan terus bersikap seperti perempuan. Akhirnya, ia memutuskan untuk hidup sendiri. Namun, pakaian femininnya tidak ditoleransi oleh budaya patriarki Iran. Situasi itu selalu mengundang risiko baginya, dan pemuda lainnya memanggilnya "cewek" *(sister)*! Pada saat ia berusia 18 tahun, Fereydoon untuk pertama kalinya bertemu dengan transeksual lainnya (McDowall dan Khan, 2004).

Sekitar tahun 1975 saat Molkara mengenakan pakaian perempuan dan bekerja di TV nasional Iranina, dia pergi ke seorang psikolog untuk membicarakan perasaannya. Psikolog tersebut menjelaskan bahwa dia bukan seorang gay tapi seorang transeksual. Dokter mengusulkan agar ia menjalani operasi ganti kelamin. Karena latar belakang dan perhatian religius Molkara, dia mengunjungi Ayatollah Behbehani, seorang pemimpin agama di Teheran pada saat itu. Atas nasehat Behbehani, dia menulis sebuah surat kepada Ayatollah Khomeini, yang saat itu berada di Irak dan salah satu ahli hukum Syi'ah yang paling penting. Jawaban Khomeini, dalam kasus ini, lebih didasarkan pada identitas hermaprodit *(khonthas)* dan karenanya menyarankannya untuk berpakaian dan menjalankan tugas agamanya sebagai wanita. Pada saat yang sama, dia bahkan menemui Farah Pahlawi, mantan ratu Iran, tapi Farah juga tidak dapat melakukan banyak hal untuknya (Bloor, 2006; Tait, 2005).

Dengan cara ini, Maryam Khatoon biasa memakai pakaian wanita sampai revolusi Islam Iran pada tahun 1979. Setelah revolusi, orang seperti Maryam "dilecehkan, bahkan dipenjara dan disiksa". Mereka membuat saya berhenti mengenakan pakaian wanita, yang telah saya kenakan selama bertahun-tahun dan sudah terbiasa. Kenang Molkara, ''Itu seperti penyiksaan untukku. Mereka bahkan membuat saya mengkonsumsi obat hormonal agar terlihat seperti pria'' (Fathi, 2004). Maryam juga dipaksa untuk pensiun dari pekerjaannya.

Seperti yang dia sebutkan: "ketika perang [antara Iran dan Irak] dimulai, saya melakukan pekerjaan keperawatan sukarela di dekat garis depan. Ketika saya membalut orang-orang yang terluka, terkadang mereka merasa seolah-olah seorang wanita melakukannya karena saya lebih lembut dan saya mendengar mereka bertanya-tanya orang macam apa saya ini. Beberapa pasien yang menderita luka serius memiliki luka yang perlu dibalut di dekat pangkal paha mereka, dan terkadang mereka menyiratkan bahwa mereka

memiliki perasaan seksual terhadap saya" (McDowall dan Khan, 2004).

Maryam selanjutnya mengunjungi Ahmad Jannati, salah satu otoritas konservatif dalam revolusi Islam, mengeluhkan situasi dan meminta toleransi untuk transeksual. Jannati menyuruhnya untuk menulis surat kepada Khomeini. Maryam untuk kedua kalinya menulis dan menjelaskan situasinya, dan memintanya mengeluarkan fatwa untuk operasi ganti kelamin transeksual. Jawaban Khomeini kurang lebih sama. Itu tentang hermaprodit, bukan transeksual. Memang, Maryam tidak yakin apakah Ayatollah memahaminya dengan benar. Karena itu, dia memutuskan untuk menemui Ayatollah secara langsung dan menjelaskan situasinya sebagai wanita transeksual yang terjebak di dalam tubuh pria. Namun, mengunjungi Ayatollah, mensyaratkan beberapa tingkat keamanan yang ketat sebelum bisa bertatap muka dengannya. Hingga akhirnya, dibutuhkan delapan tahun setelah revolusi, sekitar 1986-1987, untuk menemuinya. Dia telah mengenakan jas pria, membawa salinan Alquran, dan mengikatkan sepatu di lehernya. Penjaga keamanan sebenarnya mulai memukulinya sampai saudara laki-laki Khomeini, Hassan Pasandideh, tiba-tiba melihat dan menghentikan mereka, dan membawanya ke ruang tamu Khomeini. Maryam Khatoon memuji saat dia memasuki ruang pribadi mereka. Dia berkata: "Itu adalah surga", kata Molkara mengenai pertemuan 22 tahun yang lalu itu. "Suasana, momen dan orang itu adalah seperti surga bagi saya. Saya memiliki perasaan bahwa sejak saat itu akan ada semacam pencerahan" (Tait, 2005). Khomeini mendengarkan cerita Maryam, lalu dia berkonsultasi dengan tiga teman dokternya yang terpercaya dalam kasusnya dan dalam waktu setengah jam dia mengeluarkan fatwa yang memungkinkan Maryam dan semua kaum transeksual menjalani operasi ganti kelamin. Seperti yang Maryam sebutkan: "Pada hari yang sama, dia mendapatkan sebuah Chadnam (jilbab Islami) dari Khamenei, presiden Iran pada saat itu dan pemimpin

tertinggi kedua setelah Khomeini. Karena itu, dia mulai memakai baju wanita lagi dan memakai jilbab islami. Dia juga diperkenalkan ke ahli forensik dan bisa mendapatkan lisensi pertama untuk operasi ganti kelamin di Iran oleh undang-undang negara pada hari yang sama" (Bloor, 2006). Maryam juga mendapatkan sertifikat nama baru pada saat bersamaan (Kariminia, 2013: 219).

Meskipun Maryam tidak dapat menjalani operasi bedah sampai tahun 1997, perjuangan dan upayanya mendorong Iran untuk menjadi "pelopor global yang menakjubkan untuk pergantian kelamin". Pemerintahan Islam mengikuti fatwa tersebut dan mengubah undang-undang negara. Bahkan mengenai hukum negara Iran, saat ini operasi ganti kelamin transeksual diperbolehkan dan didukung oleh pemerintah. Para transeksual mendapatkan akta baru dan memiliki beberapa hak lainnya, serta akses ke beberapa fasilitas lain setelah operasi.

Meskipun Maryam telah menerima fatwa yang terkenal dari Khomeini, tidak lantas perjuangannya berhenti sampai di situ saja. Dalam masa sisa hidupnya, dia mendirikan sebuah organisasi untuk memberi saran dan membantu orang-orang transeksual. Pada akhirnya, setelah perjuangan panjang demi kesetaraan dan hak transeksual, dia meninggal pada tahun 2012 karena serangan jantung pada usia enam puluhan. Meskipun usaha Maryam telah memberikan panduan praktis untuk toleransi Islam yang tertanam dalam hukum syariat dan demikian juga dengan hukum Negara, tetapi hal tersebut masih butuh waktu lama lagi untuk dapat ditolerir oleh masyarakat patriarkal.

Ulasan Fatwa

Seperti yang telah kita lihat, perjuangan Sally dan Maryam menyebabkan dua Mufti neo-tradisionalis Islam mengeluarkan fatwa untuk melegalkan operasi ganti kelamin. Di bagian ini, saya akan mengulas fatwa-fatwa ini yang memiliki pengaruh agama, politik, dan budaya terhadap masyarakat Islam.

I. Fatwa Tantawi tentang Operasi Ganti Kelamin pada 8 Juni 1988

Penulis di sini menggunakan versi ringkasan yang diterjemahkan oleh Skovgaard-Peterson.

> "... Adapun kutukan dari orang-orang yang menurut perkataan dan perbuatan itu serupa dengan wanita, hal itu harus dibatasi pada orang yang melakukannya dengan sengaja (*tacahhada dhalika*), sementara orang yang seperti ini yang di luar karakter alamiahnya harus tidak dimasukkan, bahkan jika ini hanya bisa dicapai selangkah demi selangkah. Jika dia tidak mematuhi, tapi bertahan (dalam sopan santunnya), kesalahannya juga harus dihitung terutama jika dia menunjukkan kesenangan dalam melakukannya. Orang yang dasarnya seorang hermaprodit (*mukhannath khalqi*) tidak boleh disalahkan. Hal ini didasarkan pada pertimbangan bahwa jika dia tidak mampu meninggalkan keperempuannya, mengayunkan pinggulnya saat berjalan dan berbicara dengan cara feminin, setelah menjalani pengobatan untuk menyembuhkannya, [setidaknya dia mau menerima itu] Masih mungkin baginya untuk meninggalkannya, jika hanya sedikit demi sedikit. Tapi jika dia melepaskan obatnya tanpa alasan yang tepat, maka dia patut disalahkan."

Al-Tabari mempertimbangkannya sebagaimana teladan bahwa Nabi... tidak melarang hermaprodit memasuki tempat tinggal wanita sampai dia mendengarnya memberikan gambaran tentang wanita tersebut dengan sangat rinci. Lalu dia melarangnya. Ini membuktikan bahwa tidak ada kesalahan pada hermaprodit karena diciptakan seperti itu. Dengan begitu, keputusan yang diturunkan dari teladan ini dan hadis mulia lainnya atas pemberian izin untuk melakukan operasi ganti kelamin dari seorang pria

menjadi wanita, atau sebaliknya, selama dokter yang handal menyimpulkan bahwa ada penyebab bawaan di dalam tubuh itu sendiri, yang menunjukkan sifat wanita yang dikubur *(matmura)*, atau sifat laki-laki yang tertutup (*maghmura*): Hal ini karena operasi akan mengungkapkan organ yang terkubur atau tertutup tersebut, sehingga menyembuhkan penyakit jasmaniah yang tidak dapat dilepaskan kecuali melalui operasi.

Hal ini juga dibahas dalam sebuah hadis tentang pemotongan pembuluh darah vena, diriwayatkan melalui Jabir: "Rasulullah mengirim seorang dokter ke Abu ibn Ka'ab, dokter memotong urat darah dan membakarnya." Hadis ini diriwayatkan oleh Ahmad [ibn Hanbal] dan Muslim. Apa yang mendukung pandangan ini adalah apa yang al-Qastallani dan al-Asqalani katakan dalam komentar mereka mengenai hal tersebut: "Ini berarti bahwa adalah kewajiban bagi hermaprodit untuk menghilangkan gejala kewanitaan."

Dan hal ini selanjutnya didukung oleh penulis Fath al-Bari yang mengatakan "... setelah memberinya perawatan untuk meninggalkannya...." Ini adalah bukti nyata bahwa tugas yang diberikan untuk hermaprodit dapat berbentuk pengobatan. Operasi itu seperti pengobatan, bahkan mungkin pengobatan terbaik. Operasi ini tidak bisa diberikan hanya dengan keinginan untuk mengubah kelamin tanpa alasan jasmaniah yang jelas dan meyakinkan. Dalam kasus ini akan sesuai dengan hadis mulia yang diriwayatkan oleh al-Bukhari melalui Anas: "Rasulullah mengutuk kaum hermaprodit di antara orang-orang dan wanita-wanita yang sangat maskulin, dengan mengatakan 'usir mereka dari rumah mereka', di mana Nabi sendiri ... mengusir satu, dan Umar mengusir yang lain." Hadis ini diriwayatkan oleh Ahmad dan al-Bukhari.

Untuk menyimpulkannya: diperbolehkan melakukan operasi untuk mengungkapkan apa yang tersembunyi dari organ pria atau wanita. Memang, wajib dilakukan dengan alasan bahwa itu

harus dianggap sebagai pengobatan, ketika seorang dokter yang dapat dipercaya menyarankannya. Namun, tidak diperbolehkan melakukannya hanya dengan keinginan untuk mengubah jenis kelamin dari wanita menjadi pria, atau sebaliknya." (Skovgaard-Peterson, 1995).

II. Fatwa Khomeini Mengenai Operasi Ganti Kelamin Tahun 1987

"Atas nama Allah, operasi ganti jenis kelamin tidak dilarang dalam hukum syariat jika dokter terpercaya merekomendasikan hal ini. Insyaallah Anda akan selamat dan semoga orang-orang yang Anda sebutkan bisa menangani situasi anda." Juga perlu disebutkan bahwa ada fatwa lain dari Khomeini dalam kasus ini, yang dikeluarkan jauh sebelum tahun 1964 dalam bukunya "Tahrir al-Wasilah":

1. Tampaknya operasi ganti kelamin untuk laki-laki menjadi perempuan tidak dilarang (haram) [dalam Islam] dan sebaliknya, dan juga tidak dilarang hermaprodit *(khontha)* untuk dilekatkan pada salah satu dari jenis kelamin [perempuan atau laki-laki]; dan [jika seseorang bertanya] apakah seorang perempuan atau laki-laki wajib menjalani operasi ganti kelamin jika perempuan tersebut menemukan di dalam dirinya hasrat [sensual] serupa dengan hasrat pria atau beberapa bukti maskulinitas pada dirinya sendiri atau laki-laki menemukan hasrat [sensual] serupa dengan hasrat jenis kelamin yang sebaliknya atau beberapa bukti kefeminiman pada dirinya sendiri? Tampaknya dalam kasus seseorang yang benar-benar [secara fisik] seks-nya seperti yang telah ditentukan, operasi ganti kelamin bukanlah wajib, tetapi orang tersebut tetap berhak untuk mengubah jenis kelaminnya menjadi jenis kelamin yang berlawanan.

2. Dengan asumsi jika kebetulan diketahui bahwa keberadaannya termasuk dalam lawan jenis sebelum operasi berlangsung, operasi tersebut tidak mengubah jenis kelaminnya menjadi

orang lain, namun menemukan apa yang tersembunyi... Meskipun demikian, mengubah jenis kelamin untuk mengetahui apa yang sebenarnya tersembunyi tidak wajib kecuali jika untuk tujuan hukum syariat, keseluruhan atau sebagiannya, menyiratkan sebuah operasi atau jika menghindari yang terlarang tidak mungkin dilakukan kecuali dengan itu, maka itu [operasi] adalah sebuah kewajiban."

Analisis atas Fatwa Berdasarkan Metode Ijtihad Tradisional

1. Kasus Tantawi

Karena fatwa Tantawi tidak sepenuhnya jelas, membuat kedua kelompok bisa merujuknya untuk mendukung pendapat mereka. Lebih dari itu, kasus Sally adalah kasus transeksual, namun fatwa yang dikeluarkan lebih banyak tentang orang hermaprodit atau, setidaknya, hal itu telah direduksi menjadi hermaprodit saja. Selain itu, menurut al-Tantawi, orang tidak dapat memilih untuk menjalani operasi "hanya dengan keinginan untuk mengubah jenis kelamin mereka." Karena dalam perspektif keislamannya, tidak ada yang bisa mengubah jenis kelamin yang diberikan Tuhan, tapi bila dia merasakan struktur tubuhnya sangat ambigu, maka, berdasarkan logika biner, dia dapat memilih jenis kelamin yang spesifik sesuai anatominya (pria atau wanita) melalui terapi medis. Poin-poin itu membuat para sarjana yang mengkaji kasus ini dengan detail mengkritik fatwa dan ketidakjelasannya mengenai Muslim transeksual (Veneuse, 2010; Kugle, 2010; Skovagaard-Peterson, 1995). Skovagaard-Peterson (1995), salah satu dari sarjana tersebut, secara eksplisit menyebutkan bahwa "jauh dari melegalkan operasi ganti kelamin, fatwa Tantawi menolak kemungkinan untuk melakukan operasi ganti kelamin." Namun, menurut saya, mengingat keterbatasan metode ijtihad klasik, fatwa Tantawi bisa dianggap progresif. Di situ terdapat perspektif positif dan toleransi terhadap Muslim transeksual. Saya akan mencoba untuk menyelidiki dan menunjukkan pendekatan semacam itu,

yaitu fatwa Tantawi tersebut.

Tantawi, tidak seperti kebanyakan ilmuwan Sunni tradisional, menyajikan ijtihad baru untuk kasus transeksual. Sebagai seorang Syafi'i, dia merupakan pengikut mazhab hukum Syafi'i. Sejalan dengan tahap pertama dari metodenya, dia harus mengembalikan semua kasus ke kitab suci (Alquran dan Hadis) dan kemudian konsensus umat Islam sebelum beralih ke tahap kedua: melakukan ijtihad[6] menggunakan rasionalismenya *(ra'y)* atau analogi *(qiyas)*[7]. Dia tahu bahwa transeksualitas adalah fenomena baru yang tidak dapat ditemukan secara langsung dalam Kitab Suci. Karena kasusnya kontroversial di kalangan umat Islam, kemudian tidak ada konsensus. Dengan cara ini, melalui pengetahuannya yang luas tentang syariat dan keahliannya dalam berijtihad, Tantawi kembali ke kasus serupa dan menerapkan analogi pada tahap kedua. Dia menemukan dengan cepat dua kasus yang bisa membantu masalah transeksual, yaitu hermaprodit dan banci *(mukhannath)*.[8]

Berdasarkan sebuah hadis dan pemahaman Tantawi mengenai hadis tersebut, pada awalnya, dia mengakui bahwa Nabi tidak melarang orang hermaprodit atau *mukhannath* memasuki tempat tinggal wanita sampai dia mendengar mereka memberikan deskripsi tentang wanita secara sangat rinci. Oleh karena itu,

6 Penting dicatat di sini bahwa ada, setidaknya, dua perbedaan analisis Ijtihad di antara para sarjana Muslim. Analisis pertama, Ijtihad adalah metode upaya keras untuk menghasilkan hukum Islam dari sumber-sumber terpercaya, seperti Alquran, hadis/Sunnah (tradisi lisan Nabi/ contoh-contoh dari Nabi), consensus *(ijma)*, dan akal *(aql).* Kedua, Ijtihad terdiri dari gambaran opini personal *(ra'y)* atau analogi *(qiyas)* dalam masalah-masalah yang tidak dibahas oleh Alquran dan hadis. Para ulama Syi'ah tidak mempercayai makna Ijtihad yang kedua. Ulama-ulama Sunni, di sisi lain, meskipun tetap mempercayai keduanya sebagai sesuatu yang benar, lebih menekankan Ijtihad dalam makna kedua, yaitu, *qiyas* atau opini personal (lihat Al-Jassas, Vol. 4, 1994: 23, 273; Al-Maqdasi, Vol. 2, 2002: 333-4, 338-41).

7 Imam al-Syafi'i, pendiri madzhab hukum Syafi'i, sebagaimana juga para ulama Sunni, menerapkan Ijtihad sesuai dalam pengertian kedua. Dia menekankan bahwa seseorang dapat menggunakan Ijtihad hanya bila seseorang itu memiliki pengetahuan dan keterampilan yang memadai untuk mengembalikan permasalahan-permasalahan kepada Alquran, hadis dan *ijma* Muslim; ketika sumber-sumber tersebut tidak membahas secara cukup topik-topik khusus tertentu, seseorang bisa memakai *qiyas* atau analogi (lihat al-Shafii, 1940: 508-9; al- Tantawi, 1997: 3).

8 Tampaknya Tantawi termasuk ahli kamus, sebagaimana Al-Khalil, yang meyakini *Mukhannath* sebagai seorang hermaprodit dan, oleh karena itu, harus dimasukkan dalam kelompok ini.

Tantawi menyimpulkan bahwa orang yang secara alami adalah seorang hermaprodit *(mukhannath khalqi)* tidak boleh disalahkan, tapi orang yang mempunyai penyakit harus disembuhkan. Tantawi, bagaimanapun, tidak memasukkan orang-orang yang bukan *mukhanath* atau hermaprodit secara alami.

Sebagai langkah kedua, Tantawi mengumpulkan beberapa bukti yang mendukung operasi ganti kelamin sebagai obat untuk hermaprodit atau *mukhannath*. Pada tahap ini, dia mengacu pada sebuah hadis Nabi, yang mengatakan bahwa ada obat untuk setiap penyakit *vis-à-vis* hermaphroditisme. Dia juga menghubungkan sebuah hadis yang ditulis oleh dua ulama hadis terbesar Ahmad ibn Hanbal dan Muslim melalui Jabir. Ia mengatakan bahwa Nabi mengirim seorang dokter kepada seorang pria untuk memotong urat darah halus *(vein)* dan menyembuhkannya dengan metode seperti itu. Mengacu pada komentar al-Qastallani dan al-Asqalani tentang hadits itu (membahas hermaprodit atau banci *[mukhannath]* untuk menghilangkan gejala femininitas), Tantawi menyimpulkan bahwa operasi perubahan jenis kelamin dapat dilakukan untuk orang-orang hermaprodit atau orang-orang banci.

Namun dalam pandangannya, sebagai langkah ketiga dan terakhir, operasi semacam itu memerlukan izin dari dokter yang ahli. Itu berarti Tantawi, selain menggunakan metode analogi, juga menggunakan ilmu baru, seperti ahli psikologis, medis dan bedah. Oleh karena itu, izin agamanya pada akhirnya didasarkan pada saran bidang profesional yang handal. Yang penting adalah bahwa keseluruhan proses, termasuk operasi, sekarang harus dianggap sebagai pengobatan. Karena itu, operasi adalah pengobatan terbaik atau satu-satunya cara untuk disembuhkan, harus dilakukan "untuk mengungkapkan apa yang tersembunyi atau ditekan oleh organ laki-laki atau perempuan."[9] Sebaliknya, Tantawi menekankan,

9 Fatwa bagian ini termasuk sebuah catatan poin yang berharga dari Skovagaard-Peterson yang menjelaskan dengan sangat baik: "di sini beliau membuat catatan yang berharga: apa yang dokter harus perhatikan adalah perempuan yang terpendam atau sifat dasar laki-laki yang tertutupi, yang kemudian dapat muncul melalui cara operasi. Dengan hal ini yang perlu ditegaskan adalah alat kelamin sejati seseorang bisa tertutupi oleh anggota badan atau

tidak diizinkan melakukan operasi hanya untuk tujuan memuaskan keinginan atau harapan pasien, yaitu mengubah kelamin dari wanita menjadi pria atau sebaliknya.

Orang mungkin bertanya dengan jeli di mana tempat transeksualitas dalam fatwa tersebut? Untuk menjawab pertanyaan ini pertama-tama kita tidak boleh melupakan bahwa Tantawi telah diminta mengeluarkan fatwa tentang kasus yang dapat diidentifikasi sebagai transeksual. Fatwanya, karenanya, mesti terkait dengan transeksual. Meskipun, dia hanya berbicara tentang *mukhanath* atau hermaprodit. Dia melakukannya karena dia melihat kondisi transeksualitas sama atau dia percaya bahwa kondisinya pada dasarnya adalah bagian dari hermaprodit, atau apa yang disebut dengan *hermaproditisme psikologis (al-khunutha an-nafsiya)*. Yang terakhir ini bisa benar berdasarkan bagian dari ungkapan fatwa dia: "jika dia tidak mampu meninggalkan keperempuannya, mengayunkan pinggulnya saat berjalan dan berbicara dengan cara feminin." Dan yang pertama bisa jadi benar juga, jika kita mempertimbangkan metodologinya tentang analogi yang disebutkan di atas. Bagaimanapun, Tantawi dengan jelas mempertimbangkan operasi ganti kelamin transeksual: dengan menggunakan analogi terhadap fenomena atau dengan menganggap hermaphroditisme sebagai transeksualitas, dan pada saat itu mempercayai metode psikologi baru, kemudian pembedahan. Izinnya untuk menjalani operasi perubahan jenis kelamin adalah tindakan yang benar-benar islami. Yaitu, untuk orang-orang yang hermaprodit atau yang merasa terjebak dalam tubuh yang salah *(al-khunutha an-nafsiya)*. Dalam pertimbangannya, melalui operasi pembedahan kelamin, apa yang kemudian ditemukan adalah gender atau jati diri seseorang *(batin)* yang tertutup oleh penampilan luar *(zahir)*.

Singkatnya, meskipun Syekh al-Tantawi melarang menjalani operasi ganti jenis kelamin "hanya karena keinginan", namun dia

organ alat kelamin jenis lain. Sehingga Tantawi membuat pembedaan antara penampakan luar *(zahir)*, yang mungkin bisa menipu, dan esensi dalam *(batin)* yang selalu bersifat sejati; sebuah pembahasan yang terkenal dan penting dalam kultur umat Muslim."

mengizinkan prosedur kepada waria yang merasa terjebak dalam tubuh yang salah dan ingin menemukan jenis kelamin atau gender sejati mereka. Oleh karena itu, fatwa semacam itu memiliki kemampuan untuk memperluas cakupan toleransi dalam Islam menuju transeksualitas: baik terhadap penerimaan, atau setidaknya hidup bersama.[10]

II. Kasus Khomeini

Setidaknya satu tahun sebelum Tantawi, Khomeini mengeluarkan fatwa untuk kasus ganti kelamin transeksual dari laki-laki ke perempuan. Fatwa itu tidak terbatas pada kasus ini. Tidak seperti fatwa Tantawi, fatwa Khomeini singkat tapi cukup jelas, Muslim transeksual diizinkan melakukan operasi ganti kelamin berdasarkan rekomendasi dari dokter yang dapat dipercaya. Mari kita simak fatwa itu lagi: "Atas nama Tuhan. Operasi ganti jenis kelamin tidak dilarang dalam hukum syariat jika ada dokter ahli yang merekomendasikannya. Insya Allah Anda akan selamat dan semoga orang-orang yang Anda sebutkan bisa menangani situasi Anda."

Seperti yang telah kita lihat, fatwa terbaru Khomeini ini bukanlah hal baru. Dalam fatwanya yang jauh sebelumnya, dia telah membahas operasi perubahan jenis kelamin, walaupun secara umum. Sebenarnya, fatwa terdahulunya jelas mencakup setiap orang yang ingin mengubah jenis kelaminnya dengan metode tersebut. Namun, tampaknya, menurut ijtihad aliran Syi'ah, jika perubahan jenis kelamin tidak diperlukan dan mendesak, maka hal itu tidak dapat diijinkan oleh syariat. Karena, seperti yang dijelaskan oleh para ulama Syi'ah, juga sebagian sarjana penafsir pemikiran Khomeini (yang berusaha menggabungkan antara metode fatwa dengan sumber-sumber agama lainnya), pada kasus-kasus tertentu, menyatakan perubahan jenis kelamin bisa mengakibatkan

10 Tantawi tidak secara eksplisit menolak pandangan para ilmuwan yang percaya larangan operasi ganti kelamin dalam Islam. Tapi apa yang dia lakukan secara implisit menolak alasan dasar akademis mereka atas dasar iman. Sehingga dengan otoritasnya mengizinkan operasi perubahan jenis kelamin untuk hermaprodit, banci *mukhannath*, dan transeksual.

keharaman lainnya, seperti melihat dan menyentuh genitalia orang lain yang bukan istri atau suaminya (Montazari, Vol.2, 1996: 517-8; Momen, 1996: 94-5; Kharrazi, 2000: 241). Karena itu, dalam hal ini, meski perubahan jenis kelamin tidak dilarang di dalam dirinya sendiri, tetapi karena sebab keharaman lainnya yang melarang terjadinya godaan, maka harus dihindari jika bisa dilakukan terapi hormon saja atau pada kasus anak-anak. Meskipun demikian, jika perubahan jenis kelamin dianggap perlu dan mendesak untuk transeksual, maka fatwa tersebut membolehkannya bagi semua bentuk transeksual.

Sekarang mari kita pertimbangkan metode Khomeini yang memberikan fatwa untuk transeksual tersebut. Seperti layaknya di antara para ulama Syi'ah, Khomeini tidak mengutip sumber keagamaannya. Dia juga tidak membahas kasus ini dalam buku atau artikel ijtihad-nya. Namun, masih mungkin untuk menyelidiki argumen ijtihadnya dengan menyelidiki metodologinya.

Berdasarkan hukum mazhab Syi'ah, ada empat sumber hukum dalam hukum syariat *(hukm Shar'i)* untuk diterapkan ke dalam kasus keislaman apa pun, yaitu pada tahap "pertama": Kitab (Alquran), Hadis, Ijma, dan akal *(aql)*. Jika sebuah kasus tidak memiliki cukup bukti dalam sumber di atas, hukum harus dipahami oleh *al-qawaid al-fiqhiyyah*[11] (prinsip-prinsip hukum Islam) atau *al-usul al-amaliyah*[12] (prinsip-prinsip prosedural) pada tingkat "kedua". Khomeini sangat memegangi metode ini (Khomeini, 1997, 1994, 1993, 1969, 1965, 1961). Oleh karena itu, ijtihad menurut Khomeini, secara prosedural berasal dari undang-undang syariat melalui sumber-sumber berikut --dimulai dengan Alquran, Hadis, kemudian ijma' dan akal pada tahap pertama, dan kemudian *al-Qawaid al-Fiqhiyyah* atau *al-Usul al-Amaliyah*

11 Maxims ini terdiri dari prinsip-prinsip umum hukum Syariat yang komprehensif atau utamanya berlaku untuk hal-hal spesifik.

12 Prinsip-prinsip ini terdiri dari aturan-aturan yang tidak berasal atau menemukan *hukm* yang riil; yang sebenarnya; mereka hanya memberitahu kita bagaimana mengatasi dalam praktik apa yang kadang-kadang disebut *hukm* yang tampak.

pada tahap berikutnya (Vol.1, 1994: 51-4; Vol.2, 1965: 95). Tapi analogi *(qiyas)*, dalam mazhab ijtihad ini, tidak valid (Sadr, 2003: 48-50). Mengenai metode ini, Khomeini terlebih dahulu harus mengembalikan kasus transeksualitas ke (tahap pertama) Kitab, hadis, ijma', dan akal. Namun, selama subjek transeksualitas adalah subjek baru, tidak ada satu pun teks dari kitab suci, Alquran, dan hadis, yang secara jelas menyebutnya. Tidak heran jika bahasan ini cukup kontroversial di kalangan sarjana Muslim Syi'ah. Apalagi pada tahap pertama ini tidak ada pernyataan yang jelas dari akal mengenai transeksualitas. Oleh karena itu, dengan metode ijtihad-nya, tidak ada jalan kecuali mengembalikan subjek ke *al-qawaid al-fiqhiyyah* atau *al-usul al-amaliyah* untuk mencari solusi kedua. Pada tingkat ini, Khomeini mungkin menggunakan prinsip-prinsip yang berbeda untuk mendapatkan hukum syariat mengenai transeksual.

Setidaknya, ada dua argumen utama melalui *al-qawaid al-fiqhiyyah* yang mungkin telah dipertimbangkan oleh Khomeini. Pertama, selama tidak ada bukti yang jelas dan dapat diterima dalam Alquran dan Hadis serta tidak ada konsensus dan alasan mengenai kasus transeksualitas, "asas kebolehan" *(isalat al-ibahah)* atau "prinsip ketaatan" *(isalat al-hellyyah)* bisa menjadi referensi untuk kebolehan operasi ganti kelamin itu sendiri. Ketentuan umum ini, dalam mazhab Syi'ah, berarti bahwa segala sesuatu atau setiap tindakan yang meragukan antara yang terlarang dan yang diizinkan sebenarnya diperbolehkan atau halal kecuali tentu saja kesadaran akan hal-hal atau tindakan yang secara eksplisit dilarang (dilarang) dalam sumber-sumber Islam yang sah (Khoei, Vol.2, 1999: 274). Berdasarkan keterangan di atas, beberapa siswa Khomeini, seperti halnya dia, mencoba untuk membenarkan fatwa tersebut (Kharrazi, 2000: 241; Montazari, 2002: 113). Tapi mereka kemudian dihadapkan pada masalah pada langkah kedua, bahwa pada operasi pembedahan kelamin itu sendiri: sebagai bagian dari prosedur, ahli bedah dan asistennya harus melihat atau menyentuh alat kelamin pasien yang dilarang dalam Islam. Oleh karena itu,

mereka kembali ke perintah semula, bahwa operasi perubahan jenis kelamin yang tidak mendesak harus dilarang. Ini berarti fatwa terbatas pada kasus yang paling penting. Namun, fatwa Khomeini tidak memiliki batasan seperti itu, baik dalam versi lama maupun yang baru. Dia mengizinkannya jika dokter yang dapat dipercaya (psikolog atau dokter atau keduanya) merekomendasikan operasi semacam itu. Orang mungkin berkata, karena metode Khomeini dalam ijtihad, dia harus membatasinya. Tapi tampaknya tidak begitu jelas dan, seperti yang akan kita lihat nanti, berdasarkan keputusan hakim ekstra dalam ijtihad yang disebut "peran waktu dan tempat dalam ijtihad", bahkan orang bisa mengatakan bahwa hal itu tidak menjadi kenyataan.

Kedua. Ada lagi prinsip hukum Islam yang disebut "prinsip dominan" (*asalt al-taslit*). Mengenai aturan ini, setiap orang berhak atas, atau mendominasi, tubuh dan propertinya. Ulama Muslim menganggap ini sangat rasional, sebuah aturan yang tidak disangkal oleh syariat. Tapi penting untuk diketahui bahwa hak ini dalam Islam terbatas pada semua harta benda yang dianggap rasional di dalam manusia. Memang, mengubah tubuh dengan operasi biasanya dianggap rasional. Berdasarkan aturan ini, setiap orang berhak menggunakan haknya dan, dengan demikian, dapat mengubah tubuhnya melalui operasi (Kharrazi, 2000: 241). Tidak sulit untuk melihat bahwa Khomeini mendasarkan sebagian fatwanya pada aturan ini.

Dari *al-usul al-amaliyah*, berdasarkan ulama Syi'ah, Khomeini dapat mempertimbangkan "prioritas pengecualian syariat" *(isalt al-baraat al-sharei)*. Dengan prioritas ini, jika tidak ada bukti yang jelas dari sumber-sumber Islam untuk melarang suatu subjek atau tindakan, (termasuk pernyataan yang jelas dari Kitab Suci atau argumen rasional), kasus ini praktis dapat dianggap sebagai hal yang diperbolehkan. Oleh karena itu, ayat Alquran yang terkenal (Q.S. 17: 15), yaitu, umat Islam tidak akan disiksa sebelum diutus seorang Rasul dan hadis yang terkenal dari Nabi Muhammad (As-

Sadgoq, 1984: 417), yaitu, umat Islam bebas akan apa yang mereka tidak tahu dengan bukti yang diterima dengan jelas. Selama tidak ada bukti yang diterima jelas bertentangan dengan subjek operasi transeksualitas dan operasi ganti kelamin, berdasarkan prinsip ini, hal itu harus dianggap sebagai hal yang diperbolehkan.

Langkah terakhir Khomeini untuk mengeluarkan fatwa tersebut adalah berkonsultasi dengan beberapa ilmuwan *(scientists)*. Berdasarkan laporan Molkara, dia telah mengirim dua surat kepada Ayatollah Khomeini dalam kasusnya. Tapi setiap kali Khomeini keliru mengira dia seorang hermaprodit dan menyuruhnya untuk mempraktikan Islam sebagai seorang hermaprodit. Tampaknya Khomeini sebenarnya tidak memiliki konsep transeksualitas yang jelas. Hal ini mendorong Molkara untuk bertemu dengannya secara langsung dan menjelaskan situasinya. Khomeini kemudian berkonsultasi dengan ilmuwan tentang masalah ini, termasuk psikolog, dokter, dan ahli bedah (Tait, 2005). Dia ingin memahami pokok pembicaraan dengan jelas. Akhirnya, melalui dialog dengan para ahli ini dan mengandalkan pendapat profesional mereka, dia bisa terus melangkah lebih jauh dalam ijtihadnya dan memberikan fatwa tentang transeksualitas tersebut.

Selain semua ini, masih ada satu prinsip penting dalam metode ijtihad Khomeini yang memengaruhi fatwanya. Prinsip ini diberi nama "peran waktu dan tempat dalam ijtihad" oleh manusia itu sendiri (Khomeini, 1989). Seperti yang dia jelaskan, ijtihad bersifat dinamis saat mempertimbangkan dua faktor penting waktu dan tempat. Jika subjek memiliki hukum khusus dalam syariat pada waktu atau tempat tertentu, subjek yang sama, karena situasi politik dan masyarakat yang berbeda, dapat diubah dalam keadaannya. Artinya, ijtihad dapat beradaptasi dengan kondisi budaya, yang mau tidak mau berubah seiring berjalannya waktu dan variasi tempat. Aturan ini membuat hukum Islam fleksibel sepanjang waktu dan ruang atau, secara umum, lintas budaya. Beberapa ilmuwan Islam revisionis, seperti Fazlur Rahman (tahun 1999 dan 1982), juga telah

membahas prinsip tersebut. Tapi tampaknya Khomeini sampai pada kesimpulan ini secara terpisah oleh pengalaman hidupnya; pengalaman-pengalaman sedang berjuang melawan rezim Iran sebelum revolusi dan memimpin negara tersebut setelahnya dengan menjadi pemimpin tertinggi. Selama kepemimpinannya, Khomeini menggunakan prinsip ini sebagai kunci utama untuk menyelesaikan atau memodifikasi berbagai jenis masalah syariat, seperti versi lawas syariat tentang musik, catur, dan hak perempuan untuk dipilih ke parlemen. Operasi ganti kelamin transeksual adalah salah satu dari kasus-kasus yang Khomeini lihat sebagai hal yang berkaitan dengan situasi baru: budaya pasca-revolusioner dapat menyediakan situasi untuk fatwa baru. Berdasarkan prinsip ini, dia mengeluarkan fatwa tersebut secara umum tanpa batasan dari para ulama Muslim tradisional, sementara dia sendiri tidak memiliki batasan untuk merujuk mereka secara eksplisit. Hal ini tampaknya berarti dia tidak percaya pada batas-batas tradisional untuk operasi karena situasi budaya baru dalam kehidupan manusia.

Mengapa Tidak untuk Fenomena Analogis?

Terinspirasi oleh fatwa semacam itu, orang mungkin bertanya-tanya apakah ahli hukum tradisionalis dapat memberikan fatwa baru pada fenomena serupa, seperti homoseksualitas dan biseksualitas, dan legalisasi mereka? Hujatul Islam Kariminia, seorang ulama Syi'ah, mengatakan: "tidak sama sekali" untuk menjawab pertanyaan ini.[13] Apakah benar-benar tidak ada pintu diskusi yang bisa dibuka? Dalam dekade terakhir, memang, beberapa ilmuwan Muslim modernis telah menyajikan beberapa interpretasi alternatif sumber-sumber Islam tentang homoseksualitas dan biseksualitas. Misalnya, terinspirasi oleh metode "teologi pembebasan" dan suara-suara dari Muslim gay dan lesbian, sebagian sarjana Islam telah mencoba untuk menegaskan bahwa homoseksualitas benar-benar dapat diterima dengan memperhatikan ayat-ayat dan sumber-sumber penting Islam (Kugle, 2014, 2010; Naraghi, 2013, 2010; Habib,

13 https://www.youtube.com/watch?v=fi3jhhBUXmg

2010) atau cendekiawan lainnya mengklaim bahwa budaya Islam menikmati kebisuan yang meluas namun agak anonim (Massad, 2007). Dalam tulisan ini saya tidak membahas pendekatan sarjana revisionis. Saya juga tidak mengambil pendekatan agamawan, seperti *kariminia*, yang bukan Mufti dan dengan demikian tidak memenuhi syarat untuk mengeluarkan fatwa tentang fenomena baru. Sebaliknya, pertanyaan saya tujukan kepada ahli hukum Islam neo-tradisionalis: apakah ada pintu yang bisa dibuka ke topik baru ini melalui metode tradisional ijtihad?

Di satu sisi, telah ditunjukkan dengan kuat bahwa tidak ada ayat yang jelas dalam Alquran yang membahas tentang homoseksualitas atau biseksualitas. Sebaliknya, Alquran membahas perilaku seksual tertentu dalam ayat-ayat yang berkaitan dengan suku Luth. Banyak penafsir Alquran yang disebutkan (Ebrahim, 1997), ayat-ayat ini secara sederhana, perilaku itu termasuk dalam asosiasi agresi seksual, bukan homoseksualitas atau biseksualitas. Dan seperti yang ditekankan oleh Ibnu Hazm, masalah suku ini yang menyebabkan Tuhan menghancurkannya bukan semata-mata karena perilaku seksual mereka, tetapi karena ketidaksetiaan dan penolakan mereka terhadap kenabian Luth. Oleh karena itu, apa yang oleh para ahli hukum Islam tradisional dianggap sebagai hukuman atas hubungan sesama jenis berdasarkan ayat-ayat Alquran ini tidak dapat diterima (Hazm, 1960: 393-397*)*. Sebaliknya, ada hadis yang berbeda dalam bidang ini yang mana membuat atau hanya memasukkan agresi seksual (Kugle, 2010). Selain itu, fenomena seksual ini juga tidak ada dalam pembahasan ijma' dan akal. Oleh karena itu, kita mungkin memang bertanya kepada Khomeini dan Tantawi, sebagai ilmuwan Muslim neo-tradisionalis, apa hukum syariat atau pendekatan Islam dalam kasus semacam itu?

Tampaknya baik Tantawi maupun Khomeini, berdasarkan metode ijtihad mereka, dapat merevisi fatwa tersebut dari pada

secara tradisional mengutuk hubungan sesama jenis. Mengingat tidak ada bukti yang cukup mengenai hubungan seks sesama jenis (homoseksualitas dan biseksualitas) dalam Alquran, hadis, ijma', dan akal, Khomeini memang dapat menerapkan asas peran waktu dan tempat seperti fenomena modern yang hidup secara terbuka. Dia dapat merevisi fatwa tradisional tentang hubungan sesama jenis dengan merujuk prinsip kebolehan *(isalat al-ibahah)* atau prinsip ketaatan *(isalat al-hellyyah)*, serta prioritas pengecualian syariat *(isalt al-baraat al-sharei)*. Tantawi juga bisa memberikan fatwa baru dalam masalah ini dengan menggunakan kasus transeksualitas yang sama, yaitu mempercayai ilmu psikologi modern, studi gender, dan seksualitas. Selain itu, mereka dapat mengetahui bahwa sumber Islam yang paling penting, (Alquran) secara jelas membahas etika keragaman dan toleransi di antara manusia, termasuk jenis kelamin dan keragaman seksual (Q, 49: 13; 11: 118; 5: 48). Seperti yang dijelaskan El Fadl, keragaman adalah bagian dari tujuan Allah dalam penciptaan namun para ulama Muslim tradisional tidak mengeksplorasi makna dan implikasi keragaman di dalam Alquran. Dia menulis: "Sebenarnya, eksistensi keragaman sebagai tujuan utama penciptaan ... belum banyak tergarap dalam teologi Islam" (El Fadl, 2002: 16). Masalah-masalah tersebut menimbulkan pertanyaan bagaimana kutukan dan kriminalisasi terhadap homoseksualitas atau biseksualitas selaras dengan Islam, dan apakah pemahaman tradisional tentang Islam itu sudah sesuai dan otoritatif. Pertanyaan ini bisa membuka kemungkinan bagi ahli hukum Islam neo-tradisionalis, seperti Khomeini dan Tantawi, untuk mengembangkan perspektif toleran terhadap hubungan sesama jenis. Mengingat bahwa, pintu yang terbuka semacam itu bisa mendorong cendekiawan Islam untuk memberikan fatwa progresif kepada Muslim homoseksual dan biseksual. Dengan demikian bisa diperluas cakupan toleransi Islam terhadap miliu tersebut.

Kesimpulan

Dalam tulisan ini, penulis telah mencoba untuk menunjukkan bagaimana ulama Islam yang mungkin bisa disebut dari golongan neo-tradisionalis menghadapi kasus transeksualitas modern. Penulis menjelaskan bahwa ulama tersebut meskipun mengikuti metode ijtihad tradisional, namun pada kenyataanya telah mendorong potensi lahirnya fatwa yang mencerahkan. Sementara fatwa Khomeini dengan jelas merupakan pendekatan toleran terhadap transeksual, fatwa Tantawi dapat juga dipertimbangkan dalam hal ini, baik karena menerima operasi ganti kelamin atau, setidaknya bisa mengatasinya. Dengan demikian harus dilihat sebagai pendekatan toleran terhadap kasus tersebut. Menurut pengetahuan penulis, arah yang sama bisa diterapkan pada hal baru lainnya, seperti homoseksualitas dan biseksualitas. Penulis berusaha menunjukkan bahwa terkait dengan hal ini, potensi ijtihad sedemikian rupa sehingga kaum neo-tradisionalis Muslim dapat merevisi aturan-aturan syariat yang tidak toleran, baik dengan menerima hubungan sesama jenis atau, paling tidak, dengan mengadopsi perspektif yang lebih moderat.

Bibliografi

Al-Jassas, AhmadIbn Ali. 1994. *Al-Fosul Fi al-Usul*. Ed. Ajil Jasim. Vol. 4. Kuwait: Wezarat al-Oghaf.

Al-Qaradawi, Yusuf. 1988. *Al-Halal va al-Haramfi al-Islam*. Tehran, Iran: Sazman Tabliqat Islami.

Al-Sadoq, Ali b. Muhammad. 1984. *Al-Khisal*. ed. Ali Akbar Ghaffari. Qom, Iran: Al-Nashr al-Islami.

Al-Shafii, Muhammad bin Idris. 1938. *Kitab al-RisālaFīUṣūl al-Fiqh*. ed. Ahmad Muhammad Shakir. Cairo, Egypt: Matbaahalbabi al- Halabivaoladaho.

Al- Tantawi, Muhammad Sayyed. 1997. *Al-Ijtihad fi Al-Ahkam al-Shariyat*. Cairo, Egypt: Nahzat Meser Lettebaatva al-Nashr.

Al-Jizani, Muhammad ibn Hossein. 2006. *Figh al- Nawazil*. Vol. 4. Dammam, Saudi Arabia: Dar Ibn al-Jozi.

Al-Khalil, b. Ahmad. 1980. *Kitab al-Ayn,* ed. M. al-Makhzurmiand I. al-Samarra'i. Vol. 4. Baghdad, Iraq: Dar al-Rashid.

Amreen, Jamal. 2001. "The Story of Lut and the Qur'an 's Perception of the Morality of Same-Sex Sexuality". *Journal of Homosexuality*. Vol. 41. No. 1, 1-88.

El Fadl, Khaled. 2002. *The Place of Tolerance in Islam*. Boston, MA: Beacon Press.

-----. 2001. *And God Knows the Soldiers*. Lanham, MD: University Press of America, Inc.

Habib, Samar. 2010. *Islam and Homosexuality*. Santa Barbara, California: Praeger.

Ibn Hazm, al-Andalusi. 1960. *Al-Muhalla*. ed. Ahmad Muhammad Shakir. Beirut, Libanon: al- Maktab al-Tijari.

Ibn Qudameh al-Maqdasi, Moaffaq al- Din. 2002. *Rozatan- Nazir va Jannat al-Manazir*. ed. Abdal Karim Namlih. Vol. 2. Beirut, Lebanon: Moassasah al-Rayan Lettebat va an- Nashr.

Kanaan, Ahmad Muhammad. 2000. *Al-Musoaat al-Tebbiyat al-Fighhiyat*. Beirut, Libanon: Dar an-Nafaeis.

Kariminia, Muhammad Mehdi. 2011. *Sex-Reassignment Operation in Perspectives of Jurisprudence and Law.* Qom, Iran: Markaze Fighhi Aemmeh Athar.

Katoziyan, Nasir. 1993. *Qawaid Omomi Qaradadha*. Tehran, Iran: NashriModdarres.

Kharrazi, Muhsen. 1999. "Taqqir al-Jensyyeah". *Figh Ahl al-Bait*. No. 13, 23-58.

Khoei, Abulqasim. 1999. *Misbah al-Usul*. Vol. 2. Qom, Iran: MaktabatDawari.

Khomeini, Rohollah. 1999. *Kitab al-Taharat*. Tehran, Iran: Moasseseh Tanzim va Nashri Asari Imam.

-----. 1994. *Manahij al-Wosul*.Vol. 1. Tehran, Iran: Moasseseh Tanzim va Nashri Asari Imam.

-----. 1993. *Anwar al-Hedayahfi al-Taliqah Ala al-Kefayah*. Tehran, Iran: Moasseseh Tanzimva Nashri Asari Imam.

-----. 1965. *Al-Rasaeil*. Vol. 2. Qom, Iran: Intesharati Ismaeilyaan.

-----. (n.d.).*Tahrir al- Wasilah*. Vol. 2. Qom, Iran: Dar al-Ilm.

Kugle, Scott Siraj al-Haqq. 2014. *Living Out Islam: Voices of Gay, Lesbian, and Transgender Muslims.* New York: NYU Press.

-----.2012. "Masculinity, Homosexuality and the Defence of Islam: A Case Study of Yusuf al-Qaradawi's Media Fatwa". *The Journal of Religion and Gender*. vol. 2. No. 2, 254-79.

-----. 2010. *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay,*

Lesbian, and Transgender Muslims. Oxford: Oneworld Publications.

Madani, Yusuf. 1997. *Al-Masaeil al-Mostahdisah*. Qom, Iran: Daftari Ayatollah Madani.

Marmon, Shaun. 1995. *Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Massad, Joseph. 2007. *Desiring Arabs*. Chicago, Illinois: University of Chicago Press.

Momen, Muhammad. 1995. *Kalimat Sadidah Fi Masaiil Jadidah*. Qom, Iran: Moassasah al- Nashr al- Islami.

Montazari, Hossein Ali. 2002. *Ahkami Pezeshki*. Tehran, Iran: Sayeh Publications.

-----. 1996. *Derasat Fi al-Makasib al-Moharrimah*. Vol. 2. Qom, Iran: Daftar Montazari.

Nanda, Serena. 1999. *Neither Man nor Woman: The Hijras of India* (edisi kedua). Canada: Wadsworth Publishing Company.

O'Brien, Jodi. 2008. *Encyclopedia of Gender and Society.* Sage Publications, Inc.

Rahman, Fazlur. 1999. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford: Oneworld Publications.

-----. 1984. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Publications of the Center for Middle Eastern Studies). Chicago, Illinois: University Of Chicago Press.

Rowson, Everett K. 1991 "The Effeminates of Early Medina". *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 111. No. 4, 671-93.

Sadr, Muhammad baqir. 2003. *Lessens in Islamic Jurisprudence,* Diterjemah oleh Roy Mottahedeh, Oxford, UK: Oneworld Publications.

Tabrizi, Jawad. 1999. *Ahkam al- Moqtaribin*. Ed. Hossein Hosseini. Tehran, Iran: Markaz an- Nashr Lelmajmaei Alami.

Veneuse, Mohamed Jean. 2010. "The Body of the Condemned Sally: Paths to Queering anarca-Islam". *Anarchist Developments in Cultural Studies*, No. 1. 217-39.

Internet

Bloor, Behzad. "Sex-Change Operation in Iran". BBC Persian. Retrieved from http://www.bbc.co.uk/persian/arts/story/2006/05/060519_7thday_bs_transexual.shtml. Diakses 19 Mei 2006

Fathi, Nazila. "As Repression Eases, More Iranians Change Their Sex". The New York Times. Retrieved from http://www.nytimes.com/2004/08/02/world/as-repression-eases-more-iranians-change-their-sex.html?pagewanted=all&src=pm. Diakses 2 Agustus 2004

Harisson,Frances. "Iran's sex-change operations". BBC News Website. Retrieved from http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/newsnight/4115535.stm. Diakses 5 Januari 2005

Khomeini, Rohollah. "ManshoriRohanyyat". *Tebyan*. Diambil dari http://library.tebyan.net/newindex.aspx?pid=102834&ParentID=0&BookID=5663&MetaDataID=9941&Volume=21&PageIndex=168&PersonalID=0&NavigateMode=CommonLibrary&Content=#p167. Diakses 1989

Kariminia, Muhammad Mehdi. "Transsexuality in Iran". YouTube. Diambil dari https://www.youtube.com/watch?v=fi3jhhBUXmg

McDowall, Angus & Stephen Khan. "The Ayatollah and the transsexual". *The Independent*. Diambil dari http://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/the-ayatollah-

and-the-transsexual-21867.html. Diakses 25 November 2004

Naraghi, Arash. *Quran and Rights of Sexual Minorities*. Diambil dari http://arashnaraghi.org/wp/?p=449. Diakses 2010

Nolen, Jeannette L. “Eunuch”. *Encyclopedia Britannica*. Diambil dari http://www.britannica.com/EBchecked/topic/195333/eunuch. Diakses 2009.

Skovgaard-Petersen, Jakob. 1995. “Sex Change in Cairo: Gender and Islamic Law”. *The Journal of the International Institute*. Vol. 2. No. 3. Diambil dari fromhttp://quod.lib.umich.edu/j/jii/4750978.0002.302?view=text;rgn=main. Diakses 1995

Demokrasi, Pluralisme dan Agama Konservatif

Zainal A. Bagir

Menggemakan observasi Alexis de Tocqueville tentang masanya, "organisasi dan pembentukan demokrasi di dunia kekristenan adalah masalah politik besar pada zaman kita", Nader Hashemi berpendapat masalah politik besar zaman kita adalah pembentukan dan pengorganisasian demokrasi di dunia Muslim (Hashemi, 2011: 5). Memang ada sebagian pemikiran ulang mengenai teori demokrasi dan agama dalam beberapa tahun terakhir, yang membuat pemikiran tentang "demokrasi di kalangan umat Islam" lebih mudah dipahami, di tengah begitu banyak media massa dan juga skeptisisme ilmiah tentang kemungkinan mendamaikan demokrasi dan Islam. Di mana pun agama masih memiliki peran yang efektif, memikirkan ulang *(rethinking)* sekularisme dan mempertanyakan asumsi-asumsi lama tentang perlunya agama bagi demokrasi membuka kemungkinan baru untuk memikirkan agama dan demokrasi.

Masalah yang terkait dengan pemikiran ulang ini adalah agama yang seperti apa yang kompatibel (atau tidak) dengan demokrasi. Bila agama dikatakan kompatibel dengan demokrasi, apakah hanya agama yang merujuk pada jenis liberal? Bisakah demokrasi hidup dengan agama konservatif? Jika keragaman adalah tanda demokrasi saat ini, pluralisme macam apa yang dibutuhkan oleh sebuah pemerintahan demokratis yang pluralis --haruskah itu

* Tulisan ini telah diterbitkan dalam versi bahasa Inggris dengan judul "Democracy, Pluralism, and Conservative Religion" dalam Anindita Balslev (ed.), *On World Religions: Diversity, Not Dissension,* India: Sage Publications, 2014.

merupakan pluralisme teologis yang menerima persamaan agama dan karena itu memerlukan upaya untuk melemahkan klaim kebenaran agama tertentu?

Di negara-negara yang telah lama menjadi negara demokratis, tapi juga relatif religius, tantangannya adalah menerima sekularisme tersebut tidak untuk meminggirkan agama dari masyarakat --atau, lebih serius lagi, untuk menerima keragaman baru terhadap agama yang sebagiannya dipengaruhi oleh orang asing. Amerika Serikat dan Eropa adalah contohnya. Tapi hal ini juga merupakan pertanyaan konkret bagi banyak negara sekarang yang bercita-cita untuk menjadi negara demokratis namun, pada saat bersamaan menjadi tuan rumah bagi sebuah populasi dengan religiusitas yang kuat. Sejumlah negara Muslim akan cocok dengan deskripsi ini. Indonesia adalah salah satu contoh yang akan saya gunakan sebagai ilustrasi mengenai masalah ini dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut.

Demokrasi tanpa Sekularisme?

Menyusul keberhasilan ketiga kalinya pemilihan umum dalam 15 tahun terakhir, dan fakta bahwa lebih dari dua ratus juta penduduknya (87%) adalah Muslim, Indonesia disebut sebagai negara "demokrasi Muslim" terbesar. Deskripsi ini mungkin tidak sepenuhnya akurat. Sementara Indonesia sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar –bahkan lebih besar dari populasi Muslim di semua negara Arab– namun, saat bersamaan keragaman agama berlangsung dalam sejarah berdirinya sampai sekarang. Karena itu, banyak agama dunia dan juga agama-agama lokal yang memiliki sejarah ratusan hingga ribuan tahun. Bahkan dalam hal konstitusinya, Islam tidak menempati ruang istimewa (Hefner, 1999).[1]

1 Sebagaimana akan dibahas nanti, Islam mempunyai pengaruh di banyak sektor; sementara Konstitusinya tidak meminggirkan satu atau agama pun yang lain. Lebih jauh menilik sejarah, pernyataan ini merujuk pada sebuah realitas kompleks yang akan membutuhkan tulisan yang berbeda. Untuk sebuah ringkasan sejarah agama-agama di Indonesia lihat Hefner (1999).

Sebelum gerakan pro-demokrasi populer yang dikenal sebagai Reformasi pada tahun 1998, yang menandai jeda dengan rezim sebelumnya (1966 sampai 1998), rezim otoriter diakui berhasil dalam meningkatkan pembangunan ekonomi dan menyusun identitas nasional Indonesia untuk mengatasi masalah keragaman agama dan identitas etnis. Setelah tahun 1998, dengan berkembangnya kelompok agama dan etnis yang menuntut pengakuan akan identitas dan kebangkitan aktor lokal lainnya karena desentralisasi, lalu pertanyaan bagaimana mengakui keragaman dan pada saat bersamaan membangun persatuan telah menjadi salah satu tantangan utama bagi demokrasi baru.

Kenyataannya, Indonesia telah digunakan sebagai contoh koeksistensi agama publik (terutama Islam) dengan demokrasi. Sarjana terkemuka Alfred Stepan (2001, 2011) menyebutkan bahwa Indonesia bersama dengan India dan Senegal mencontohkan demokrasi yang tidak didasarkan pada semacam sekularisme yang dikenal di negara-negara Barat; Nader Hashemi (2009) menggunakan Indonesia dan Turki untuk mendasarkan teorinya tentang bagaimana demokrasi dapat berkembang di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim dan peran teori sekulerisme yang dipribumisasi; Demikian pula, Mahmood Ayoob (2011) membawa Indonesia dan Turki sebagai negara-negara demokrasi Muslim "untuk menunjukkan bahwa tidak ada kontradiksi yang melekat dan tidak dapat didamaikan antara Islam dan demokrasi". Apa saja kondisi yang kemungkinan dapat mempengaruhinya?

Toleransi Kembar

Alfred Stepan berpendapat bahwa demokrasi (dipahami, misalnya, dalam delapan prinsip demokrasi electoral-nya Robert Dahl) tidak memerlukan konsep sekularisme. Namun, sebuah gambaran alternatif, juga berdasarkan pengamatan empiris di negara-negara demokratis, bisa jadi bahwa sementara demokrasi mungkin memerlukan sekularisme, kita perlu mengakui adanya konsep-

konsep yang berbeda dari sekularisme, seperti dalam rumusan konsep Stepan "ragam sekularisme *(multiple secularisms)*". Stepan sendiri lebih suka menggunakan istilahnya sendiri, yaitu "toleransi kembar *(twin toleration)*": 'lembaga-lembaga demokrasi memang membutuhkan ruang politik yang cukup dari agama untuk berfungsi, misalnya warga negara perlu diberi ruang yang cukup oleh lembaga-lembaga demokratis untuk menjalankan kebebasan beragama mereka' (Stepan, 2011: 114). Stepan menarik kesimpulan lain untuk memperkuat argumennya bahwa sekularisme tidak diperlukan untuk demokrasi dan sekularisme sebenarnya juga tidak mengharuskan demokrasi. Berdasarkan beberapa rangkaian data, ia menunjukkan bahwa karena ada negara-negara "non-sekuler" yang demokratis, ada juga negara-negara sekuler yang otoriter (Bdk. Kuru, 2007).

Dalam artikelnya, Stepan (2001) menjelasan lebih rinci. Toleransi kembar didefinisikan sebagai "batas minimal kebebasan bertindak yang harus dibuat untuk institusi politik *vis-a-vis* otoritas keagamaan, dan untuk individu dan kelompok agama *vis-a-vis* institusi politik" (Stepan, 2001, 213). Pertanyaan utamanya kemudian, adalah tentang syarat-syarat minimal kelembagaan dan politik untuk demokrasi. Selain jaminan institusional untuk demokrasi elektoral, Stepan menambahkan perlindungan terhadap kebebasan dasar dan hak minoritas dan konstitusionalisme. "Lembaga agama seharusnya tidak memiliki hak prerogatif yang memiliki hak istimewa yang memungkinkan mereka berwenang untuk mengamanatkan kebijakan publik kepada pemerintah yang dipilih secara demokratis". Namun mereka memiliki otonomi untuk beribadah secara pribadi dan bahkan terlibat dalam ranah publik untuk memajukan kepentingan agama mereka, dengan dua kondisi yang berlaku bagi individu atau kelompok lain: bahwa mereka melakukannya tanpa kekerasan dan tanpa melanggar kebebasan orang lain. Batasan pada kelompok agama dapat ditempatkan hanya jika kedua kondisi itu dilanggar, dan hal

itu harus diputuskan oleh pengadilan —sekali lagi, sama seperti kelompok lain. Ini adalah persyaratan minimal, di luar itu mungkin ada banyak pola hubungan negara-agama yang berbeda –ragam sekularisme.

Contoh dari ragam sekularisme, berbagai sekularisme yang berbeda (atau hubungan agama-negara), dari negara demokratis dapat diambil sebagai contoh. Stepan (2011) menyebutkan empat contoh di negara-negara Barat: (1) model separatis/ *the separatist model* (Amerika Serikat, Prancis); (2) model "agama mapan"/ *the established model* (Swedia, Denmark dan Norwegia); (3) model "akomodasi positif"/ positive accommodation di Belanda, Belgia, Swiss dan Jerman; pola (4), ada di India, Indonesia dan Senegal, mengikuti model "menghormati semua, kerja sama positif, berprinsip jarak". Negara-negara ini memiliki populasi Muslim yang besar, dan dengan demikian mungkin juga berguna untuk menarik kesimpulan tentang hubungan antara Islam dan sekularisme.

"Menghormati semua" *(respect all)* berarti bahwa negara-negara tersebut menganut akomodasi positif antaragama yang inklusif (dibandingkan, misalnya, dengan model tiga negara Eropa yang menerima akomodasi positif intra-Kristen yang lebih terbatas). Meskipun mayoritas Muslimnya sangat banyak, Islam tidak dipilih sebagai agama resmi; selain Islam, lima agama lainnya diakui dan diberikan dukungan dana dan birokrasi (Hindu, Buddha, Protestan, Katolik dan Konghucu). Selanjutnya, ketiga negara tersebut memiliki pendekatan "kerja sama positif" *(positive cooperation)*, di mana negara bekerja dengan komunitas agama untuk memajukan kebijakan tertentu (seperti keluarga berencana di Indonesia; membangun argumen agama melawan pemotongan alat kelamin (sunat) perempuan di Senegal). Dalam diskusi Stepan, model keempat memenuhi persyaratan minimum demokrasi, mematuhi prinsip toleransi kembar —di beberapa wilayah bahkan

lebih baik daripada tiga model lainnya— dan dengan demikian negara-negara tersebut tidak diragukan lagi tetap menjadi negara demokratis.

Pribumisasi Sekularisme

Toleransi kembar, seperti halnya sekularisme, dapat secara normatif berfungsi sebagai semacam pedoman dalam pengelolaan keragaman agama dalam demokrasi. Sebagaimana disebutkan oleh Hashemi, ketika dia membahas Stepan, masalah kritisnya adalah memastikan batas-batas toleransi kembar, yaitu "batas-batas kebebasan yang diperlukan untuk pemerintah terpilih dari kelompok agama, dan untuk individu-individu dan kelompok-kelompok agama dari pemerintah" (Hashemi, 2009: 129). Hashemi menganggap banyak konseptualisasi sekularisme dan demokrasi dalam sejarah baru-baru ini, dan sampai kepada persetujuan yang kuat tentang toleransi kembar Stepan, yang ia anggap memiliki banyak manfaat teoretis dan juga taktis.

Dalam bukunya Stepan mengajukan tiga argumen utama. *Pertama*, demokrasi liberal mensyaratkan jarak tertentu antara negara dan agama ("sekularisme yang dipahami dengan benar" atau "ragam sekularisme"). *Kedua*, di tempat-tempat di mana agama adalah penanda identitas kunci, demokrasi harus melalui sebuah proses politik di mana agama mensyaratkan titik acuan dalam proses membangun argumentasi dan mobilisasi politik. Ini berlaku di negara-negara mayoritas Muslim saat ini serta dalam sejarah demokrasi Barat. *Ketiga*, biasanya reinterpretasi atau reformasi agama (pada isu-isu seperti dasar moral otoritas politik dan hak-hak individu) mendahului perkembangan politik seperti demokratisasi atau sekularisasi. Dia berpendapat bahwa konsolidasi demokrasi yang berhasil di negara-negara seperti Turki dan Indonesia didahului oleh semacam reformasi agama atau pengembangan sebuah "teori sekularisme Islam yang asli" *(indigenous theory of Islamic secularism)*.

Melihat Indonesia, hal itulah tepatnya yang Stepan temukan. Dalam pembahasannya tentang Indonesia Hashemi fokus menunjukkan bagaimana prinsip-prinsip toleransi kembar diperjuangkan dan diberikan dasar agama Islam oleh para intelektual dan organisasi Muslim. Tidak diragukan lagi, prosesnya sama sekali tidak langsung begitu saja. Apa yang terjadi dalam proses yang telah dimulai sejak sebelum Kemerdekaan Indonesia pada tahun 1945 adalah perdebatan yang intens dan terkadang keras di kalangan intelektual dan kelompok Muslim. (Perlu dikatakan bahwa proses serupa juga terjadi di masyarakat religius yang berbeda). Hashemi menyimpulkan bahwa, "Seperti rekan-rekan mereka di Turki, [intelektual Muslim, partai politik, dan kelompok masyarakat sipil berbasis agama] telah mengembangkan teori *de facto* sekularisme Muslim sambil mempertahankan komitmen terhadap prinsip-prinsip dan ritual agama mereka". Dia menyebut ini sebagai "pribumisasi sekularisme" *(indigenization of secularism)*, yang merupakan faktor kunci dalam menjelaskan kontribusi kelompok-kelompok Muslim pada demokrasi di negara mereka. Kesimpulan lain yang dia capai adalah klaimnya bahwa contoh dari Indonesia ini menunjukkan pentingnya mendapatkan urutan yang benar --reformasi agama sebelum penyebaran sekularisasi (Hashemi, 2011: 165, 170).

Namun, jika demokrasi menuntut reformasi agama semacam itu, bukankah itu terlalu membebani agama, terutama agama yang hidup dalam masyarakat konservatif? Bukankah itu berarti bahwa hanya agama tertentu yang mungkin cocok dengan demokrasi?

Agama Konservatif dan Demokrasi Liberal

Di luar perdebatan teoritis, gagasan untuk membuka kemungkinan demokrasi bagi agama menarik bagi masyarakat dengan tingkat keagamaan yang tinggi seperti Indonesia. Namun, persyaratan "reformasi agama" dapat mengalahkan tujuan tersebut --setidaknya untuk sekelompok besar orang konservatif. Meskipun mungkin

benar bahwa para intelektual Muslim Indonesia di masa lalu telah menciptakan "teori sekularisme yang terpribumisasi", Indonesia saat ini mungkin berbeda, dan dengan demikian menyisakan dua pertanyaan. *Pertama*, teori pribumisasi sekularisme yang dibicarakan Hashemi dikembangkan selama pemerintahan otoriter pra-1998, yang lebih memilih agama moderat dan menindas kelompok-kelompok atau individu-individu keagamaan yang dianggap "ekstrim" atau memendam gagasan tentang negara Islam. Lalu kebebasan yang dibuka oleh demokratisasi yang dimulai pada tahun 1998 telah memberi ruang bagi kelompok-kelompok agama yang tertindas, termasuk yang secara eksplisit anti-demokrasi. *Kedua*, survei nasional dan internasional mengenai religiusitas Indonesia telah menunjukkan Indonesia menjadi masyarakat dengan tingkat religiusitas yang kuat, bahkan dibandingkan dengan negara-negara Muslim lainnya. Sementara dukungan untuk demokrasi cukup tinggi, dukungan untuk syariah juga sangat tinggi (Esposito dan Mogahed, 2008). Yang menarik, sementara dalam pemilihan umum partai-partai Islam mendapat kurang dari 20% suara, ada indikasi bahwa masyarakat Indonesia sedang mengalami "belokan konservatif" *(conservative turn)*– apakah itu dengan adanya kebangkitan kaum konservatif, atau mereka mendapatkan tempat yang lebih kuat dan berhasil mempengaruhi wacana publik Islam, dan sampai batas tertentu telah berhasil meminggirkan wacana yang lebih liberal (van Bruinessen, 2013). Munculnya politik syariah di Indonesia baru-baru ini merupakan indikasi lain perlunya mempertimbangkan apakah aspirasi agama tertentu dapat menemukan tempat dalam demokrasi (Hefner, 2011).

Kembali lagi ke pertanyaan saya sebelumnya, persyaratan reformasi agama untuk demokrasi dapat membuat gagasan Hashemi (dan dukungannya terhadap pandangan Stepan) kurang menarik dalam masyarakat konservatif. Hal ini karena reformasi keagamaan menunjukkan orientasi liberal, yang bertentangan dengan konservatisme. Tanpa terlalu banyak berdiam di perbincangan

semantik, kita dapat mengkarakteristikan orientasi keberagamaan yang liberal dalam kecenderungannya untuk menjadi lebih terbuka, sementara yang konservatif cenderung menjadi sempit. Selain itu, kaum liberal memberi penekanan pada otonomi dan individualitas, termasuk dalam interpretasi teks agama, sedangkan karakter utama konservatif adalah dalam pemeliharaan batas-batas identitas kelompok --misalnya mengatur cara berpakaian atau pernikahan. Bagi kelompok liberal, otonomi individu mungkin yang paling penting, biarpun itu berarti mengkritik apa yang dianggap normatif oleh kelompok tersebut, sementara yang lebih penting bagi kelompok konservatif adalah gagasan tentang kebaikan *(the idea of the good)*, bahkan jika hal itu berasal dari ketundukan kepada otoritas. Jika teologi liberal cenderung pluralis, mengikis batas-batas, sebaliknya teologi konservatisme menguatkan mereka dengan menunjukkan perbedaan mereka dari orang-orang beragama lainnya.

Mengambil contoh pemikir liberalisme klasik seperti John Locke dan John Stuart Mill, Jeff Spinner-Halev melihat bahwa mereka berusaha tidak bersikap netral dalam berbicara tentang agama, namun berupaya mendorong para penganut agama untuk mengubah pandangan religius mereka dan menunjukkan preferensi teologis mereka menjadi agama liberal. Artinya, agama yang lebih terbuka, yang mengedepankan akal, dan menjadikannya sebagai kekuatan untuk mengikat daripada memisahkan orang yang berbeda (Spinner-Halev, 2000: 11). Masyarakat pluralis diharapkan dapat mengakui keragaman agama sebanyak mungkin dan tidak terlalu cepat mengucilkan orang-orang yang beragama lain.

Preferensi untuk agama yang lebih liberal tentu dapat dimengerti dan kita dapat mengumpulkan banyak argumen untuk mengatakan bahwa agama semacam itu akan lebih kondusif untuk keragaman, demokrasi liberal. Namun demikian, pada saat yang sama juga menunjukkan keterbatasan liberalisme politik. Jika perbedaan di atas diterima, sulit untuk menolak kemungkinan

ketegangan antara agama konservatif dan demokrasi liberal; meminta kaum konservatif untuk meliberalisasi agama mereka bisa terlalu membebani mereka. Jika kritik ini benar, maka alih-alih memberi ruang yang banyak untuk perbedaan, kaum liberal ternyata membatasi ruang, dengan memberi kualifikasi-kualifikasi yang memberatkan. Jadi pertanyaannya adalah apakah kaum konservatif mendapatkan ruang yang cukup dalam sebuah demokrasi pluralis.

Pertanyaan ini tidak dimaksudkan untuk mengistimewakan kaum konservatif, tetapi untuk memastikan bahwa demokrasi tidak membebani agama, karena semangat demokrasi pluralis adalah mengakui keragaman, bukan menguranginya. Berbicara secara metodologis, konservatisme religius merupakan ujian bagi konsepsi pengelolaan keanekaragaman: dengan asumsi bahwa konsepsi semacam itu lebih baik jika lebih inklusif, pertanyaannya adalah seberapa inklusif?

Spinner-Halev (2000) mendaftar beberapa titik ketegangan antara konservatisme dan demokrasi liberal. Yaitu, antara otonomi individu versus otentisitas kelompok; kewargaan inklusif versus kewargaan eksklusif atau perilaku sosial; dan persamaan versus perbedaan (misalnya dalam posisi laki-laki dan perempuan). Apa yang menarik bagi saya untuk melihat dalam kasus Indonesia bukan hanya evaluasi pandangan atau perilaku konservatif individu, tetapi juga berusaha untuk menjadikannya publik atau bahkan meminta negara untuk melindungi bentuk kehidupan konservatif.

Apa yang kita lihat di sini bukan hanya religiusitas yang kuat dan konservatif seperti yang ditunjukkan oleh survei, yang pada umumnya sejajar dengan deskripsi Spinner-Halev, tetapi juga munculnya beberapa organisasi konservatif. Selain kelompok-kelompok baru (konservatif, garis keras, radikal atau bahkan militan) yang muncul setelah tahun 1998 dan beberapa kelompok Islam lama yang menjadi lebih tegas setelah tahun 1998, sebuah fenomena yang sangat mencolok dapat dilihat di Majelis Ulama

Indonesia (MUI). Saya akan menggunakan upaya mereka untuk mendefinisikan kembali dan memperkuat batas-batas Islam melalui *fatwa* (keagamaan, fatwa yang tidak mengikat) sebagai ilustrasi dan melihat bagaimana mereka bisa sesuai dengan demokrasi.

Konservatisme dan Pluralisme dalam Demokrasi

MUI didirikan pada tahun 1975 atas inisiatif pemerintah saat itu. Mereka didanai sebagian oleh pemerintah, seperti halnya lembaga sejenis di agama lain didanai (Kristen, Katolik, Hindu, dan Buddha), melalui Kementerian Agama. Pembentukan MUI dapat disebut baik sebagai bentuk akomodasi atau inkorporasi Islam (otoritas-otoritas Muslim atau ortodoksi) oleh negara (Porter, 2002: 77ff.). MUI semula adalah *khadimul hukumah* (pelayan pemerintah). Setelah tahun 1998, MUI masih didanai oleh pemerintah, tetapi mereka telah mencoba untuk menjadi lebih mandiri dari pemerintah, kadang-kadang bahkan menentangnya, mendefinisikan dirinya sekarang sebagai *khadimul ummah* (pelayan masyarakat Muslim), mengklaim punya otoritas mengenai masalah-masalah yang dianggap penting untuk umat Muslim --mulai dari Keluarga Berencana, makanan dan kosmetik halal, siaran televisi, *facebook*, untuk "memperbaiki teologi" dan "kesesatan" kelompok-kelompok umat Islam. Tentang masalah-masalah tersebut, secara umum bisa disebut konservatif. Fatwa tidak mengikat pemerintah untuk menegakkannya atau kaum muslimin untuk mematuhinya. Namun, MUI sendiri semakin menjadi lebih tegas, mencoba memaksakan pandangannya pada kebijakan publik, dan pemerintah, terutama pada isu-isu simbolik tertentu, semakin mendengarkan MUI. Jadi secara konstitusional dan legal MUI tidak memiliki tempat di pemerintahan, tetapi mereka telah menjadi lebih efektif sebagai semacam kelompok penekan —dan mereka masih didanai sebagiannya oleh pemerintah.

Bagi Stepan, pendanaan pemerintah untuk agama tidak selalu merupakan pelanggaran toleransi kembar. Pertanyaannya,

adalah apakah "batas-batas kebebasan bagi pemerintah terpilih dari kelompok agama" masih bisa dipertahankan. Dapat dikatakan bahwa pada beberapa isu, seperti yang berkaitan dengan isu-isu penodaan agama (atau penistaan agama), pemerintah meminta pandangan MUI dan memaksakan pandangan mereka; ini dapat diperdebatkan bukan sebagai pelanggaran toleransi kembar, selagi pemerintah terpilih memiliki kebebasan untuk tidak menekankan pandangan MUI. Agar adil, harus juga disebutkan bahwa pada isu-isu tertentu, seperti sertifikasi produk halal (yang merupakan bisnis sertifikasi yang besar), pemerintah telah menentang MUI yang bermaksud memberikan sertifikasi (yang menjadi alasan mengapa RUU tentang produk halal tidak dapat ditandatangani menjadi undang-undang setelah bertahun-tahun diskusi di parlemen). Namun, biasanya demi kepentingan politik (dan ujung-ujungnya elektoral) pemerintah memilih untuk mendengarkan dan dipengaruhi oleh ide-ide MUI yang membuat pandangan-pandangan tersebut kemudian dapat diberlakukan melalui kebijakan publik. Dalam situasi ini, toleransi kembar secara umum dipertahankan, tetapi kebebasan pemerintah dikompromikan.

Di antara kritik utama yang diarahkan ke MUI adalah serangkaian fatwa yang mereka hasilkan pada tahun 2005. Fatwa ini mencoba untuk menarik batas-batas normatif Islam dalam deklarasi mereka dari penyimpangan aliran Ahmadiyah (yang merupakan penegasan kembali dan penguatan fatwa yang sama tetapi lebih lemah yang dikeluarkan pada tahun 1986) dan pelarangan sekularisme, pluralisme dan liberalisme (tentu saja, dalam definisi tertentu istilah-istilah tersebut dibuat oleh MUI sendiri). Fatwa tersebut diperkuat oleh fatwa yang mendefinisikan kriteria ajaran, interpretasi atau praktik-praktik umat Islam yang dianggap menyimpang atau sesat. Kasus-kasus ini akan dibahas lebih mendalam di sini.

Salah satu tuntutan dari mereka yang menentang Ahmadiyah (Qadiani) adalah membubarkan organisasi tersebut atas nama

penghapusan penyimpangan dari Islam yang benar. Memang MUI juga mengatakan bahwa kekerasan tidak boleh dilakukan terhadap mereka, tetapi para pemimpin MUI berulang kali membuat pernyataan publik yang menuntut pemerintah untuk melarang Ahmadiyah dan semakin melemah dalam melarang kekerasan yang terjadi. Pernyataan-pernyataan ini telah diklaim memicu permusuhan terhadap Ahmadiyah, atau setidaknya telah digunakan untuk membenarkan serangan terhadap mereka.

Pernyataan yang sangat kritis datang dari para pemimpin Muslim liberal untuk mengkritik MUI karena menghasut kebencian dan kekerasan terhadap kelompok-kelompok yang dianggap menyimpang, termasuk Jaringan Islam Liberal. Luthfi Asy-Syaukanie, seorang pemimpin muda Muslim liberal, bahkan membuat kaitan langsung dari fatwa itu dengan serangkaian kekerasan fisik terhadap kelompok-kelompok tersebut (Syaukanie, 2009). Sementara hubungan sebab-akibat dari fatwa untuk kekerasan masih dapat dipertanyakan, pertanyaan yang muncul di sini adalah apakah kelompok konservatif seperti MUI dapat mengekspresikan pandangan agama konservatif mereka dalam demokrasi. Tidakkah akan menuntut semua Muslim yang menganggap Ahmadiyah sebagai menyimpang (dari Islam sejati sebagaimana yang mereka lihat) untuk mengatakan bahwa itu tidak menyimpang merupakan permintaan yang terlalu tinggi? Hal ini adalah pertanyaan tentang pluralisme teologis: haruskah setiap orang menjadi pluralis teologis agar demokrasi berfungsi? Haruskah demokrasi majemuk memaksa seseorang untuk mengubah pandangan teologis mereka? Tidak bisakah seseorang memiliki pandangan seperti itu dan menerima Ahmadiyah sebagai warga negara yang setara?

Masalah yang sama berlaku untuk hubungan antaragama, yang merupakan masalah pluralisme teologis sebagai subjek yang diperlakukan dalam fatwa lain yang dikeluarkan oleh MUI pada tahun yang sama, 2005. Dalam fatwanya, MUI mendefinisikan pluralisme sebagai pandangan yang mengajarkan bahwa semua

agama adalah sama. Kebenaran religius itu relatif, dan dengan demikian tidak ada pemeluk agama yang mengklaim bahwa agama mereka adalah satu-satunya yang benar dan yang lainnya salah. Fatwa tersebut membedakan pluralisme dari pluralitas, yang merupakan fakta bahwa di suatu tempat mungkin ada komunitas agama yang berbeda hidup bersama. Fatwa tersebut menyatakan bahwa pluralisme bertentangan dengan ajaran Islam dan itu adalah haram (terlarang) bagi umat Islam untuk mengikutinya. Sementara dalam hubungan sosial, Muslim harus inklusif, artinya mereka memiliki hubungan baik dengan non-Muslim, dalam masalah teologi dan praktik keagamaan mereka harus eksklusif.[2] Pandangan seperti itu tidak mungkin ditegakkan oleh negara melalui kebijakan publik. Namun, selain meningkatkan kritik keras terhadap kaum liberal setelah mengeluarkan fatwa tersebut, setidaknya ada satu insiden di mana kantor Jaringan Islam Liberal terancam. Lebih lanjut, seperti halnya dalam kasus Ahmadiyah, ada kemungkinan, yang belum teraktualisasikan, bahwa pandangan liberal dapat dicap sebagai sesat atau menyimpang serta dikategorikan sebagai "penistaan agama", yang diatur dalam undang-undang. Dalam praktiknya, apa yang digolongkan sebagai "penistaan" tergantung pada konsultasi pemerintah dengan otoritas ulama yang dianggap mewakili Islam normatif, dan MUI adalah salah satu badan tersebut (Bagir, 2013).

Banyak kritik ditujukan terhadap fatwa, misalnya definisi tentang pluralisme, atau ketidaksesuaian penggunaan istilah hukum Islam, haram, dalam pandangan teologis ataupun filosofis. Gelombang kritik lainnya melihat bahwa pluralisme adalah demi kepentingan semua komunitas agama dan melihat fatwa MUI sebagai, paling tidak, tidak membantu menciptakan harmoni antaragama, atau bahkan menciptakan kemungkinan konflik

2 Bagian lain dari fatwa tentang liberalism berada dalam konfrontasi langsung dengan jenis reformasi agama yang Hashemi anggap sebagai sebuah persyaratan demokrasi. Liberalisme difahami sebagai "menafsirkan teks keagamaan (Qur'an dan hadits) dengan menggunakan kebebasan berfikir, dan hanya menerima doktrin keagamaan yang dianggap sesuai dengan pemikiran rasional" – dan hal ini juga haram.

dan disintegrasi.[3] Untuk kembali ke pertanyaan utama kita, bagaimanapun, haruskah kita mengecualikan pandangan eksklusif seperti itu atas nama demokrasi pluralis? Untuk ini, kita dapat mempertanyakan kaitan antara pluralisme teologis dan pluralisme sipil.

Pluralisme Sipil dan Pluralisme Teologis: Debat di Amerika

Masalah ini diilustrasikan dengan baik dalam wacana mengenai Amerika Serikat sebagai negara demokratis yang didasarkan pada etos keagamaan yang kuat. Diana Eck melihat paradoks Amerika dalam keragaman agama barunya: ada pluralisme kewarganegaraan yang positif, tetapi bertentangan langsung dengan pandangan negatif Kristen konservatif tentang pluralisme (Eck, 2002: 80). Pluralisme teologis terkait dengan sikap teologis individu, sementara pluralisme sipil adalah tentang posisi individu sebagai warga negara dengan hak yang sama, terlepas dari keyakinan mereka. Di satu sisi, Eck tampaknya melihat bahwa pluralisme kewarganegaraan dan pluralisme teologis berbeda dan terpisah, tetapi di sisi lain, ia tampaknya menuntut bahwa pluralisme kewarganegaraan harus didukung, atau bahkan diperlukan, oleh pandangan teologis non-eksklusif tentang keberagaman.

Eck memberikan beberapa contoh dari apa yang dia sebut sebagai kebingungan arena sipil dan teologis (Eck, 2007: 10). Salah satu contohnya adalah kasus yang melibatkan anggota parlemen di Minnesota yang menentang kunjungan Dalai Lama karena dia menganggap ajaran Buddha bertentangan dengan prinsip-prinsip Kristen. Contoh lain adalah ketika komunitas Hindu Amerika yang marah ketika gereja Baptis meminta anggotanya untuk berdoa bagi umat Hindu, yang merayakan Divali, karena mereka dianggap telah tersesat dan dalam kegelapan ajaran Hindu yang tidak mengakui Tuhan. Haruskah orang Hindu membawa kasus

3 Pernyataan ini berasal dari seorang pemikir muslim liberal, Dawam Rahardjo, sebagaimana dikutip dalam http://www.kompas.co.id/kompas-cetak/0602/04/Politikhukum/2409601.htm

ini ke Mahkamah Agung? Bukankah hal itu membuat isu teologis menjadi isu publik?

Kebingungan arena terjadi ketika, atas dasar keyakinan agamanya, seseorang menolak kehadiran orang lain, atau meminta perlakuan yang berbeda. Pandangan ini tampaknya meniadakan keefektifan keragaman (teologis) di ranah publik dan, jika dilanjutkan, ini akan berakhir dengan menarik batas-batas ketat antara agama yang diprivatisasi dan ruang publik di mana ada permintaan konsensus. Jika memang demikian, maka apakah itu tidak meniadakan inti keragaman, karena masalah yang kita hadapi adalah dengan agama di ranah publik, bukan dalam ranah privat?

Menurut Anatanand Rambachan, sementara perlindungan kebebasan beragama oleh Konstitusi menjamin pluralisme agama di Amerika Serikat, pluralisme sipil akan lebih terlindungi jika didukung oleh pluralisme teologis. Teologi agama akan menjaga para eksklusivis dari godaan untuk menjadikan negara sebagai alat untuk memaksakan doktrin agama dan membatasi negara dari memanfaatkan agama untuk mempertahankan kebijakannya. (Rambachan, 2005: 177-178). Demikian juga Rita Gross melihat bahwa ketika pluralisme diterima, ruang untuk keterlibatan publik agama terbuka. Apa yang dia maksud dengan pluralisme di sini adalah penerimaan terhadap kebutuhan keberagamaan agama, yang dalam perspektif filosofis dan teologis berarti bahwa para pemeluk dari semua agama harus menghilangkan klaim kebenaran eksklusif mengenai agama mereka dan menerima bahwa tidak akan pernah ada hanya satu agama yang diterima secara universal (Gross, 2005: 216). Ini adalah teologi tentang pluralisme agama yang tidak memandang agama lain sebagai salah. Ketika klaim eksklusif tersebut hilang, ranah publik menjadi semakin subur dan aman bagi setiap orang untuk mengekspresikan pandangan agama mereka tanpa banyak perlawanan dari orang lain. Dengan menjatuhkan klaim kebenaran eksklusif, akan memungkinkan orang-orang beriman untuk mewarnai lingkungan publik dengan

keyakinan mereka (Gross, 2005: 220). Hal ini bisa dimengerti. Namun, pada akhirnya persyaratan menjatuhkan klaim kebenaran eksklusif akan mengurangi, tidak mempertahankan, keragaman, karena juga akan ada satu yang kehilangan pandangan, yaitu orang yang eksklusiv. Posisi Gross tampaknya lebih kuat daripada Eck. Sudut pandang Eck, dapat dilihat telah membawa kebingungan antara arena teologis dan arena sivik. Hal ini serupa dengan contoh yang dibicarakan di atas tentang penolakan orang Amerika terhadap eksklusivisme gereja Baptis.

Yang ingin saya problematisasi di sini adalah hubungan antara teologi dan perilaku sosial di ranah publik, yang kadang-kadang disikapi *taken for granted*. Tidak akan terlalu sulit untuk menerima bahwa pluralisme teologis akan menjadi landasan yang lebih kuat bagi sebuah etos koeksistensi; memang benar pula bahwa penolakan terhadap kehadiran orang lain dapat lebih mudah dibenarkan oleh teologi eksklusif. Tetapi, apakah benar adanya bahwa pluralisme sipil masyarakat agama hanya dapat dibangun atas dasar pluralisme teologis, atau, lebih umum, model keberagamaan yang liberal? Selanjutnya, jika yang kita inginkan adalah membangun etos sosial inklusif *(an inclusive social ethos)* yang menerima keragaman sebanyak mungkin, penting untuk tidak terlalu cepat menghentikan pembicaraan dengan menarik hubungan yang ketat antara konservatisme dan penolakan terhadap etos sosial.

Contoh di atas menunjukkan ketegangan antara eksklusivisme konservatif dan gagasan liberal masyarakat plural dan demokratis. Robert Wuthnow (2007) menyebut ini sebagai ketegangan antara dua wacana: bahasa pluralisme sipil *(civic pluralism)* dan komitmen agama *(religious commitment)*. Yang pertama memiliki karakter yang lebih hukum, menekankan pada hak dan toleransi —bahwa semua individu, terlepas dari agama atau etnisitas mereka, mempunyai hak untuk hidup, untuk memilih pemimpin, untuk pendidikan dan lainnya. Tetapi ini adalah cara berpikir dan berbicara yang

sama sekali berbeda dari bahasa komitmen agama. Biasanya bahasa agama lebih eksklusif, menekankan pada kepastian tentang apa yang baik *(the certainty of the good)*, bukan hak untuk menemukan apa yang orang anggap sebagai kebaikan —apa pun itu. Karena penekanannya pada apa yang baik, orang beriman juga cenderung menghakimi agama-agama lain di luar kelompok mereka sendiri (Wuthnow, 2007: 310-311).

Wuthnow tidak menyelesaikan ketegangan antara wacana sipil dan teologis. Dia tidak setuju dengan mereka yang mencari solusi yang mengaitkan keduanya. "Banyak dari kita tidak mau repot mempertahankan ketegangan ini. Kita menginginkan titik temu kultur sivik yang paling mudah yang mencegah kita untuk berjuang melawan ketegangan dasar dalam nilai-nilai kita" (Wuthnow, 2007: 311). Ketegangan itu bagus namun menyiratkan kesediaan untuk menghormati perbedaan mereka.

Kesimpulan

Jika ada jalan keluar yang akan saya ajukan untuk masalah kita di sini, bukanlah model substansial dari pluralisme, tetapi lebih pada bagaimana menghadapi ketegangan dalam situasi konkret. *Pertama*, eksklusivisme atau konservatisme harus diterima dan diberi ruang, asalkan tidak dipaksakan pada orang lain atau dimanifestasikan dengan cara yang menyangkal ruang bagi yang lain. Secara umum, alasan untuk membatasi kebebasan yang diakui dalam wacana hak asasi manusia juga berlaku di sini. Selagi gagasan menjadi perhatian kita, hampir tidak ada batasan tentang apa yang dapat diungkapkan di ruang publik. Bahkan sebuah gagasan yang dianggap paling konservatif pada suatu masyarakat dan pada waktu tertentu dapat diajukan. Yang lebih penting adalah, demi meningkatkan kualitas *deliberasi* (upaya sungguh-sungguh) di depan umum, ada kesediaan untuk berdialog dengan pandangan-pandangan semacam itu. Jenis dialog antar budaya yang diajukan oleh Bhikhu Parekh, dalam konteks minoritas di Inggris yang multikultural, tampaknya dapat

diterapkan di Indonesia dalam konteks perdebatan sungguh-sungguh tentang hukum syariah, Ahmadiyah atau masalah lainnya. (Parekh, 2000:264-294).

Dalam kasus Ahmadiyah di Indonesia (atau dalam hal ini minoritas lain dalam agama), bahkan jika komitmen agama dari sebuah kelompok menuntut ruang untuk menilainya sebagai sesat, pada saat yang sama harus ada komitmen sipil untuk memastikan bahwa hak mereka sebagai warga negara tidak boleh dikurangi. Hal ini tidak boleh dianggap sebagai kontradiktif, tetapi sebagai ekspresi dari banyak identitas —dalam hal ini, identitas sebagai pengikut agama dan sebagai warga negara. Mereka bertentangan ketika ada apa yang disebut Parekh sebagai "patologi identitas", yaitu ketika sebuah identitas menguasai identitas lain (sebuah contoh adalah penggabungan identitas pria sebagai ayah dan seorang perwira militer profesional) (Parekh, 2008: 130ff). Dari sisi negara, yang perlu dilakukan adalah memastikan bahwa ruang publik aman —meskipun ada ketegangan, tidak dimanifestasikan dalam tindakan yang melanggar hak orang lain.

Dalam masyarakat demokratis yang plural, eksklusivisme teologis harus diberi ruang, sebagai bagian dari kebebasan berekspresi, sama seperti Ahmadiyah memiliki ruangnya. Apa yang tidak demokratis adalah ketika organisasi tersebut dilarang, dengan menggunakan alasan penyimpangan, hak-hak sipil mereka dibatasi atau bahkan kekerasan dilakukan terhadap mereka. Memang benar bahwa mereka yang tidak menganggap Ahmadiyah sebagai orang yang menyimpang atau melihatnya sebagai salah satu dari sejumlah interpretasi akan lebih mudah untuk menerima Ahmadiyah, dan sebaliknya. Namun, meski hubungan baik antarkelompok harus dijaga, seharusnya tidak menuntut pemendaman perbedaan. Dan ini berarti mengizinkan eksklusivisme. (Mungkin juga perlu diperhatikan juga bahwa sampai tingkat tertentu Ahmadiyah juga eksklusif). Pengecualian harus dimungkinkan --meski tidak selalu baik-- tapi bukan diskriminasi sivik.

Kedua, ada ruang lain, yang tidak bersifat publik, di mana komunitas agama dapat dibujuk untuk berubah, misalnya menjadi lebih inklusif —tetapi ini harus dilakukan secara otentik, dengan menggunakan tradisi religiusnya sendiri. Kendala di atas dimaksudkan untuk menjaga ruang publik aman dan terbuka sebagai syarat pengakuan keragaman dan deliberasi publik. Masyarakat semacam itu, meskipun tetap ada ketegangan di dalam dirinya, sudah bisa disebut sebagai pluralis sivik. Langkah selanjutnya, setelah kondisi minimal itu terpenuhi dan untuk meningkatkan kualitas musyawarah, adalah pertukaran pandangan di antara warga untuk mencapai kebaikan bersama *(the common good)*. Salah satu agenda yang dapat dicoba di sini, untuk menghasilkan pembahasan yang berkualitas, adalah untuk memberdayakan komunitas agama itu sendiri dan untuk mengembangkan perdebatan internal dalam komunitas agama supaya mengubah atau mereformasi pandangannya, termasuk untuk menciptakan pandangan yang lebih inklusif.

"Reformasi keagamaan" yang dibicarakan Hashemi berada pada tahap ini, kebanyakan sebagai bagian dari perdebatan internal. Ini juga merupakan ruang yang An-Na'im bahas, di mana reformasi syariah dapat terjadi. Dalam perdebatan internal, bahasa tersebut mungkin eksklusif --tidak harus menjadi nalar publik (public reason)-nya Rawl atau sebuah nalar sivik *(civic reason)*-nya An-Na'im. Sebenarnya, ini bisa dilihat sebagai semacam persiapan internal (dalam komunitas agama tertentu) untuk mengembangkan nalar sivik. Poin Hashemi yang tidak saya setujui adalah pendapatnya bahwa demokrasi membutuhkan "teori sekularisme yang terpribumikan" *(indigenized theory of secularism)* --dan dia bersikeras bahwa urutannya harus benar. Sementara dalam jangka panjang, teori sekularisme seperti itu — dipahami sebagai pembenaran keagamaan untuk membedakan antara otoritas negara dan otoritas agama — akan menjadi landasan demokrasi yang kuat, tidak harus dimulai dengan mengecualikan kaum konservatif.

Abdullahi An-Na'im mengatakan bahwa ketika fundamentalisme dan konservatisme terus meningkat dan mencoba mendominasi wacana publik (atau bahkan negara), respons liberal yang paling umum adalah untuk menegaskan bahwa agama harus diturunkan ke ranah pribadi (An-Na'im, 2005: 37). Respons seperti itu sebenarnya adalah penyangkalan keragaman di masyarakat. Memang, penolakan itu bukan tanpa alasan, karena konservatisme sering menjadi masalah karena perlawanannya terhadap kompromi, namun kelompok semacam itu masih harus dijamin ruang untuk mengekspresikan pandangan mereka.

Selain itu, mengecualikan atau meminggirkan mereka mungkin akan memaksa mereka untuk menemukan ungkapan dalam bentuk validasi sendiri yang membuat mereka semakin picik dan, mungkin akhirnya, menimbulkan kikisan bagi demokrasi pluralis sivik. Sebaliknya, memasukkan keragaman sebanyak mungkin, terbukti di banyak negara, benar-benar membantu proses moderasi kaum konservatif. Dalam konteks keanekaragaman Amerika, Spinner-Halev melihat bahwa negara demokratis yang inklusif yang memberi ruang atau bahkan mengakomodasi kepentingan konservatif pada akhirnya akan bertindak sebagai kekuatan memoderasi (Spinner-Halev, 2000: 206). Hal ini juga merupakan fakta yang kita lihat di Indonesia mengenai partai politik Islam baru yang tidak dapat dibentuk sebelum gerakan demokratisasi 1998. Meskipun ada kritik bahwa negara Indonesia terlalu terlibat dalam urusan keagamaan warganya, kami juga melihat bahwa negara telah memoderasi kelompok-kelompok agama.

Di Indonesia saat ini, banyak kesulitan dalam membayangkan gagasan bahwa inklusi demokratis atas agama konservatif harus, paling tidak, tidak berbahaya mungkin tidak berasal dari penalaran yang berprinsip *(principled reasoning)* atau beberapa norma tentang tempat kelompok konservatif dalam demokrasi. Sebaliknya, tampaknya berasal dari fakta (sekarang ini) lemahnya respons

pemerintah terhadap dominasi ruang publik oleh kelompok konservatif, dalam hal ini pemerintah dipandang acuh tak acuh terhadap tindakan mereka yang mungkin melanggar atau telah melanggar hak orang lain. Seandainya pemerintah melaksanakan tugasnya dengan baik dan konsisten dalam menjaga ruang publik yang aman bagi semua, eksistensi kelompok konservatif, yang secara teologis bukan kelompok-kelompok pluralis, tidak harus dilihat sebagai ancaman terhadap demokrasi.

Bibliografi

An-Naim, Abdullahi. 2005. "The Politics of Religion and the Morality of Globalization". Dalam Mark Juergensmeyer, ed., *Religion in Global Civil Society*. Oxford: Oxford University Press.

Ayoob, Mohammed. 2008. *Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World.* The University of Michigan Press.

Bagir, Zainal Abidin. "Defamation of Religion in Post-Reformasi Indonesia: Is Revision Possible?". *Australian Journal of Asian Law* 13, No. 2, 2013.

_________ dan Suhadi Cholil. 2008. *The State of Pluralism in Indonesia: A Literature Review*. Pluralism Mapping Study 1. Hivos and Kosmopolis Institute.

Eck, Diana. "Prospects for Pluralism: Voice and Vision in the Study of Religion," *Journal of the American Academy of Religion* 75, No. 4. Desember 2007.

Eck, Diana. 2002. *New Religious America – How A Christian Country has Become the World's Most Religiously Diverse*. San Fransisco: Harper San Fransisco.

Esposito, John L. dan Dalia Mogahed. 2008. *Who Speaks For Islam?: What a Billion Muslims Really Think* Gallup Press.

Gross, Rita. 2005. "Buddhist contributions to the civic and conscientious public forums". Dalam Barbara A. McGraw, Jo Renée Formicola, eds. *Taking Religious Pluralism Seriously: Spiritual Politics on America's Sacred Ground.* Baylor University Press

Hashemi, Nader. 2009. *Islam, Secularism and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*. Oxford: Oxford University Press.

Hefner, Robert. 1999. “Religion: Evolving Pluralism”.Dalam Donald K. Emmerson, *Indonesia Beyond Suharto: Polity, Economy, Society, Transition.*, New York: M.E. Sharpe.

________2011. “Introduction: Sharia Politics—Law and Society in the Modern Muslim World”.Dalam Robert Hefner (ed.), *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World*. Indiana University Press.

Kuru, Ahmet. “Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion”. *World Politics* 59, Juli 2007

Olle, John. 2009. “The Majelis Ulama Indonesia vesus ‘Heresy’: The Resurgence of Authoritarian Islam”.Dalam Gerry van Klinken, Joshua Barker, eds., *State of Authority: The State in Society in Indonesia.* Cornell University. Southeast Asia Program.

Parekh, Bhikhu. 2000. *Rethinking Multiculturalism - Cultural Diversity and Political Theory*. London: Macmillan Press Ltd..

________ 2008. *A New Politics of Identity.* Palgrave Macmillan.

Porter, Donald. 2002. *Managing Politics and Islam in Indonesia.* Routledge Curzon: London and New York.

Rambachan, Anatanand. 2005. “The Hindu tree on America's sacred ground”. Dalam Barbara A. McGraw, Jo Renée Formicola, eds. *Taking Religious Pluralism Seriously: Spiritual Politics on America's Sacred Ground.* Baylor University Press.

Spinner-Halev, Jeff. 2000. *Surviving Diversity – Religion and Democratic Citizenship.*Maryland: The Johns Hopkins University Press.

Stepan, Alfred. 2011. “The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-democratic Regimes”. Dalam

Rethinking Secularism, eds. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, dan Jonathan VanAntwerpen. Oxford University Press.

________ 2001. *Arguing Comparative Politics*. New York: Oxford University Press

Wuthnow, Robert. 2007. *America and the Challenges of Religious Diversity*. Princeton University Press.

Van Bruinessen, Martin. 2013. *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Sumbangan Novel, Cerpen dan Puisi Indonesia Untuk Toleransi Penyembuhan Trauma G-30 S

Alle G. Hoekema

Tulisan ini mendiskusikan tentang peran pendamaian yang dikerjakan oleh beberapa novelis dan penyair terkait dengan trauma yang terjadi akibat peristiwa G-30-S dengan pembunuhan massalnya. Sejak 1966 hingga kini sejumlah cerpen, sajak, dan novel telah diterbitkan di dalam tiga golongan. *Pertama*, yakni golongan mereka yang menjadi korban pengejaran sebagai eks-tapol, orang buangan, atau anak-anak mereka (misalnya: Pramoedya Ananta Toer, Sitor Situmorang, Gitanyali). Golongan *kedua* terdiri dari mereka, yang berani menulis cerpen dan novel selama masa Orde Baru, yaitu dalam rentang waktu kekuasaan Presiden Soeharto seperti Ahmad Tohari, Umar Kayam, dan Y.B. Mangunwijaya. Terakhir golongan ketiga, yakni sekelompok generasi kritis yang muncul pada waktu Reformasi, setelah 1998 di antaranya tiga penulis wanita muda: Ayu Utami, Leila S. Chudori, dan Laksmi Pamuntjak. Pada umumnya, agama memainkan peran yang agak positif dalam karya-karya mereka, meski tidak selalu. Harus diakui, bahwa penulis-penulis tersebut merepresentasikan hati nurani yang berani dan mandiri bangsa Indonesia. Dalam hal ini mereka juga menjadi teladan untuk agama-agama institusional di Indonesia, yang hingga kini sebenarnya belum sungguh-sungguh memulai proses refleksi diri terkait dengan trauma tersebut.

* Tulisan ini telah diterbitkan dalam versi bahasa Inggris dalam jurnal *Gema Teologi* Vol. 39, No. 2, Oktober 2015, hlm 227-248 dengan judul *"The Contribution of Indonesian Novels, Short Stories, and Poetry towards Tolerance as to the G-30-S Trauma"*.

Pengalaman yang mungkin paling traumatis di zaman Indonesia modern adalah gagalnya penggulingan pemerintahan pada 30 September 1965 yang berakhir dengan pengorbanan nyawa ratusan ribu orang, kebanyakan dari mereka adalah orang yang sungguh-sungguh tidak berdosa. Baik di Indonesia sendiri maupun di tempat lain, perdebatan tentang siapa yang harus disalahkan atas penggulingan pemerintah dan pembantaian masih terus berlangsung.

Pada awal tahun 1960-an sebuah pertarungan ideologis yang sengit terjadi antara kelompok-kelompok, partai-partai dan institusi-institusi sayap-kiri yang sebagian komunis dan sebagian ateis di satu sisi, serta kekuatan-kekuatan berorientasi keagamaan yang sebagiannya konservatif. Tampaknya Presiden Sukarno tidak memiliki pegangan yang cukup secara politik, kultural dan ekonomis untuk menurunkan kegentingan tersebut, bahkan dalam pasukannya sendiri keretakan terjadi. Perpecahan ideologis ini meletupkan kekerasan yang hingga saat ini secara mendalam mempengaruhi kehidupan Indonesia sebagai suatu bangsa. Beberapa yang disebut sebagai mantan tahanan politik (eks-tapol) dan keluarga mereka masih merasakan permusuhan dan kecurigaan dari orang-orang di sekitar mereka dan secara khusus dari pemerintahan.

Dalam artikel ini, saya ingin menunjukkan bagaimana para novelis dan sastrawan Indonesia melihat periode traumatis tersebut. Apa kontribusi mereka terhadap proses-proses pemulihan? Berikutnya, dalam ranah apa agama dan religiositas memainkan suatu peran negatif dan positif dalam karya-karya mereka. Pertama-tama, ada beberapa novel, cerpen dan puisi yang ditulis oleh para mantan tahanan politik, orang-orang terbuang karena politik atau korban-korban generasi kedua yaitu anak-anak mereka. Di samping itu sastrawan lainnya juga telah menulis tentang tema-tema ini. Karya-karya sastra mereka dapat dibagi ke dalam novel-novel, cerpen, dan puisi yang diterbitkan selama masa Orde Baru,

di masa pemerintahan Presiden Soeharto (yang diturunkan pada tahun 1998) serta terbitan-terbitan dari periode pasca-Soeharto (masa Reformasi) yang berlanjut hingga sekarang.

Publikasi Mantan Tahanan Politik

Cukup banyak eks-tapol menulis semacam autobiographi. Seringkali tulisan-tulisan semacam itu memiliki nilai-nilai historis dan jurnalistik yang penting, meski dalam makna yang ketat tulisan-tulisan itu tidak bisa disebut sastra *(literature)*. Kami memberikan dua contoh di antaranya. Kenangan-kenangan pahit tentang masa tahanan yang dialami Ibu Sudjinah[1] dan Ibu Sulami[2] (keduanya termasuk anggota Gerwani yang terkenal) selama delapan belas dan dua puluh tahun, merupakan dokumen-dokumen yang memilukan. Mereka menceritakan secara hati-hati penahanan, penyiksaan dan usikan yang mereka alami, tahun-tahun penahanan mereka dalam pengasingan, proses hukum dan kehidupan mereka di penjara Bukit Duri (Jakarta) dan Tangerang. Sekali lagi, dokumen-dokumen autobiografis itu tak bisa disebut *sastra.* Beberapa eks-tapol lainnya juga menulis riwayat hidupnya seperti penulis dan penyair Hersri Setiawan yang ditahan di Pulau Buru pada saat Pramoedya Ananta Toer ada di sana (Setiawan, 2003).[3]

---

1 Sudjinah (1928-2007) juga menulis sebuah buku tentang para tahanan perempuan muda di Bukit Duri dan Tangerang, yang diperlakukan seperti penjahat "biasa"; di samping dia menulis "novéla" yang tidak diterbitkan. Sebelum tahun 1965 Sudjinah adalah seorang wartawati.

2 Sulami (1926-2002) menulis beberapa novel; yang terakhir berjudul *Merenteng Purnama* (Jakarta: Cipta Lestari, 2001), berkisah tentang seorang perempuan gerilyawan yang berperang melawan Belanda, selama tahun 1945-1949 di Jawa Tengah.

3 Hersri Setiawan menulis buku-buku lain termasuk dalam posisinya sebagai seorang *eks-tapol* , seperti *Aku Eks-Tapol* (Yogyakarta: Galang Press, 2003). Di samping itu, setelah bebas dari Buru, dia membuat rekaman-rekaman suara secara luas di mana cerita-cerita autobiografi para tahanan Indonesia dikumpulkan; sebuah seleksi rekaman-rekaman tersebut tersedia di dalam koleksi "In Search of Silenced Voices: Indonesian Exiles of the Left", di International Institute of Social History (IISG), Amsterdam (lihat Hill, 2008). Laksmi Pamuntjak (2002: 487-488), menyebutkan nama beberapa orang yang menulis memoir mereka tentang pengalaman mereka dipenjara di pulau Buru, di samping literatur lain mengenai episode G-30-S, kesemuanya diterbitkan setelah kejatuhan Soeharto.

1. Pramoedya Ananta Toer

Laporan Pramoedya Ananta Toer tentang penahanannya di Pulau Buru yang ditulis dengan judul *Nyanyi Sunyi Seorang Bisu*, terkenal seantero dunia (Toer, 1989b).[4] Meskipun maksud dari kehadiran buku ini sungguh-sungguh sebagai sebuah saksi sejarah tetang kekejaman, tetapi buku ini juga termasuk sebagai suatu nukilan sastra. Pramoedya sebagai seorang novelis dan pencerita tidak pernah kehilangan keterampilannya, misalnya apa yang dia tulis selepas putrinya mengunjunginya di satu tahanan di Jakarta, sebelum dia dipindahkan ke Nusakambangan dan Buru.

> You left on your honeymoon. Then I, too, went away—into exile. If a person cannot free himself from three-dimensional time—from either the past, the present, or the future—how must this be viewed? As God's gift or His curse? During the Revolution when I was being held by the Dutch in Bukitduri Prison, I memorized a Negro spiritual, the first line of which went "There's a happy land somewhere..."—a symbolic promise for every person's future. With hope as his guide, sweat as the symbol of his labor, the present as his starting point, and the past as his provisions, a person goes forward, toward a happy land somewhere. But because one can never
>
> be sure of reaching that place, the second line of the song goes "And it's just a prayer away...." The song is a beautiful one, especially so when the time is right and one is not plagued by matters that set one's nerves on edge. "Somewhere", my child, but where? Where is this "happy land"? People are raised to believe that happiness is the land to which they are destined to travel. But that

4 Teks asli dalam bahasa Indonesia pertama kali diedar sebagai fotokopi dengan banyak tulisan tangan perbaikan dan corat-coret, *Nyanyian Tunggal Seorang Bisu; Catatan-Catatan Pribadi dari Tahanan Pulau Buru* (1988). Kemudian dipublikasikan sebagai *Nyanyi sunyi seorang bisu* I (1995), Jakarta: Lentera, tapi dilarang jaksa agung Jilid II terbit 1997.

> belief, which one so easily accepts as true, might just as well be a mirage. It's August 16, 1969, and you are off on your honeymoon to a happy land. I, too, am off to a happy land somewhere, to Buru I've been told, an island in the Moluccas about the size of Bali.[5]

Pramoedya juga melaporkan tentang kerja paksa, kekejian, tanah kering Buru, berbagai perjumpaan dengan rekan-rekan tahanannya, kunjungan-kunjungan orang-orang tersohor dan interogasi-interogasi yang dia jalani. Dia menulis tentang khotbah-khotbah para imam di masjid penjara, mereka adalah kaum fundamentalis yang tanpa fantasi (Toer, 1988: 135). Dia juga menganggap para ustaz penjara suka menghina para tahanan, yang menyebabkan para tahanan memilih pindah ke pendeta atau pastor penjara (Toer, 1988: 146).[6] Namun, suatu ketika karena alasan-alasan tertentu semua tahanan di Pulau Buru dihukum dengan cara yang mengerikan (beberapa tahanan meninggal dalam peristiwa itu), bahkan seorang pendeta penjara setingkat letnan mengolok-olok para tahanan: "Bahkan seekor anjing tahu siapa yang memberinya makanan, bagaimana mungkin manusia tidak mengetahuinya?" (Toer, diterjemahkan dari edisi bahasa Belanda, *Lied van een stomme. Gevangene op Buru* 1989: 241).[7]

Pada saat jenderal Soemitro mengunjungi Buru bulan Oktober 1973 dengan sekelompok jurnalis, Mochtar Lubis, yang tentu tidak berkerabat dengan Pramoedya, bertanya kepadanya: "Pram, Anda telah menemukan Tuhan di sini?" Pramoedya menjawab: "Tuhan, yang mana? Ada banyak tuhan yang sewaktu-

5 Bagian ini diambil dari terjemahan bahasa Inggris, *The Mute's Soliloqui: A Memoir,* yang bisa didapat di internet.

6 "Pada tahun-tahun pertama para ulama, yang didatangkan ke penjara, dengan semangat perang penuh kemenangan, merasa tak perlu lagi mengendalikan diri dalam memuntahkan penghinaan, pengucilan. Dan karena bagi seorang tapol RI hidup tanpa agama sama dengan biadab dan hewan berbudi hewan, berbarislah umat Islam yang terhina dan terkecilkan itu datang pada kemurahan pendeta atau pastor."

7 Insiden serius di Wanaraja pada tanggal 12 November 1974 belum disebut dalam edisi awal *Nyanyian Tunggal Seorang Bisu.*

waktu mengunjungi Buru."[8] Pernyataan ini merupakan salah satu di antara ucapan di mana Pramoedya yang kebanyakan dengan cara yang negatif, mengungkapkan dirinya tentang agama.

2. Sitor Situmorang

Penyair Sitor Situmorang (1924-2014) ditahan di penjara Salemba, Jakarta dari tahun 1967 sampai 1975. Dari hasil karya besarnya hanya sedikit puisi yang dihubungkan dengan masa-masa di penjara. Puisi-puisi tersebut agak terlepas dari hal-hal duniawi, hampir seperti perenungan. Hal ini sesuai dengan kata-kata Sudjinah yang bertemu dengan Sitor saat keduanya ada di penjara bersama dengan tahanan lainnya: "Saya sempat berbicara dengan seorang penyair terkenal, Sitor Situmorang, yang mencoba untuk tetap tenang dan bersikap kejenakaan pada saat-saat paling buruk dalam kehidupan kami."[9] Salah satu sajaknya berjudul *"In-communicado (Sandera)"*.

Sel hitam pekat.
Perkuncian berderak
dari sela pintu-cahaya listrik
menusuk mata.
(di masjid terdekat
azan magrib
baru lewat)

Informan sipil melongok,
lalu menggoreskan korek,
memeriksa
apakah tahanannya ada
(di luar berkecamuk perang saudara)

---

8 Di dalam teks asli dalam bahasa Indonesia istilah "Tuhan" (dengan huruf besar T), dapat juga dipahami sebagai *tuan,* Barangkali pertanyaan berikutnya oleh Mochtar Lubis mengenai ketulian Pramoedya menunjukkan hal itu (lihat Mrazek; 2000: 87-94).

9 Sudjinah, Terempas Gelombang Pasang, Jakarta: Pustaka Utan Kayu, 2003, 28.

Ia menyalakan lilin
sisa semalam,
lalu tiba-tiba bertanya
"Kamu, ya, Sitorsitumorang?"
Aku memandang lilin
mambiasakan mata pada cahaya
dan nama itu mengiang

Seperti nama satunya
di taman Firdaus
ketika Tuhan mencari
dan memanggil-manggil: Adam! Adam!

Di luar perang saudara
Sejarah menghitung korban
dan impian.
Antara informan dan saya
hanya cahaya lilin
dan jurang menganga
antara Tuhan
dan manusia pertama[10]

Di sini dan di mana saja, Sitor mampu merefleksikan keberadaannya, menempatkannya pada konteks yang lebih luas: seperti halnya tentang umat manusia, tentang dosa-dosanya (Adam, di manakah engkau?), mimpi-mimpi (sering terdapat dalam karya-karya besarnya), jarak sempit antara tahanan dan penjaga, korban dan pelaku, dan jurang pemisah antara Tuhan dan manusia. Contoh berikutnya yang menunjukkan keteguhan pendiriannya dapat kita temukan di dalam suatu fragmén dari sajak "Nyanyian Krishna" (Situmorang, 1989: 340-342) di mana kita

10 Teks asli dalam kumpulan sajak "Peta Perjalanan" (1976); dalam Situmorang (1989: 201).

dapat menemukan suatu penggalan puisinya:

Di tembok sel terdengar
zikir roh-roh para leluhur di gunung
dan para santu di surga, berdoa:
Tahan ujilah kamu! Kami saksi!
-Ya, Allah! –
-Ya, Bapak! –
-Ya, para marhum
yang membenihi Hidup! –
Mata batin teratai terbuka
di atas danau darah
di tembok sel
Budha diam
memandang
ke dalam batinnya sendiri.

3. Orang-Orang di Pengasingan dan Para Korban Generasi Kedua

Sajak dari mereka, yang luput dari penjara, tetapi harus hidup di pengasingan (exile) sering kali menunjukkan tanda-tanda semacam perenungan, lebih dekat seperti sikap pasrah dan, sebagaimana dapat diharapkan, solidaritas di antara mereka sendiri dan dengan orang yang dicintai yang berada di tempat jauh. Namun, menurut penyusun antologi *Di Negeri Orang*, bukan nasib mereka yang menjadi kekhawatiran utama melainkan fakta bahwa mereka kehilangan para pembaca, penerbit, arena, dan sebagai konsekuensinya puisi-puisi mereka hanya tetap tersimpan rapi di atas meja. Fakta ini yang membuat mereka putus asa.[11] Agama hampir tidak memainkan peran dalam puisi-puisi ini, kita pun tidak

11 Asahan Alham, dalam Pendahuluan kumpulan puisi yang diedit oleh Asahan Alham, dkk. (eds), *Di Negeri Orang*, Jakarta: Amanah-Lontar, 2002, xiii.

menemukan ucapan-ucapan pahit terhadap para penindas mereka, meskipun tragedi yang telah menghantam tanah air mereka baik secara langsung maupun tidak langsung hadir dalam puisi-puisi dari kelima belas penulis. Kebanyakan dari mereka bahkan tidak terkenal.

Karya lain dari mereka yang menderita karena tragedi 1965 dapat juga disebutkan di sini. Sebuah penerbit kecil di Bandung, penerbit buku Ultimus, secara khusus mengedit dan menerbitkan beberapa volume puisi, cerpen dan riwayat hidup.[12] Sayangnya, cukup sulit untuk mendapatkan akses terhadap karya-karya tersebut.

Akhirnya, seorang anak laki-laki yang ayahnya komunis yang segera setelah peristiwa kekerasan ditangkap dan dibunuh, menuliskan dengan nama pena Gitanyali tentang bagaimana dia sebagai seorang anak kemudian tumbuh menjadi remaja dan pelajar mencoba untuk bertahan hidup, sebenarnya dengan melupakan sebisa mungkin, menikmati hidup termasuk persoalan-persoalan seksual dan pindah dari kota kecilnya (Salatiga) ke Jakarta. Di sana dia dapat hidup tanpa dikenal. Dalam dua novel, *Blues Merbabu* dan *65,* dia menceritakan tentang kehidupan. Dua kutipan bebas mungkin cukup untuk menunjukkan cara dia keluar dan lepas dari masa lalu, Pernah tokoh utama harus mencari surat bebas dari keterlibatan G30S/PKI. Dia ditanyai ada atau tidak hubunganku dengan PKI. Dalam hatinya dia suka menjawab: 'seorang komunis menyetubuhi perempuan Sunda lalu lahir aku...'. Dan, "Aku tidak pernah merenungi apakah aku merasa sial atau beruntung dengan hidupku. Aku menjalani apa yang bisa kujalani" (Gitanyali, 2011: 142, 172). Jadi dia tidak pernah merasa tidak beruntung untuk menjadi seorang anak dari seorang anggota PKI. Meski layaknya orang lain, Bre Redana (=Gitanyali) yang menjadi seorang jurnalis di koran harian Kompas, harus mengundurkan diri ketika Soeharto

12 Lihat "Pengantar Penerbit" oleh Bilven (editor) dalam Syarkawi Manap (2013, v-viii), di mana banyak judul dan hampir lima belas penulis disebutkan; di samping Syarkawi Manap di antara yang lainnya adalah Putu Oka Sukanta, May Swan and Nurdiana.

mengumumkan satu aturan, *bersih lingkungan*, yang melarang keluarga atau mantan komunis untuk memegang jabatan publik atau jabatan penting lainnya di masyarakat. Rupanya, dia merasa tidak menderita karena itu. Bagaimana pun, kebanyakan orang yang berada dalam keadaan seperti ini menderita, dan kemudian *bersih lingkungan* ini menjadi satu isu dalam beberapa cerpen dan novel.

Cerpen dan Novel Selama Periode Orde Baru

Segera setelah peristiwa-peristiwa tragis di pertengahan 1965, sejumlah cerpen tentang tragedi G-30-S muncul di majalah-majalah sastra seperti *Horison* dan *Sastra.* Sarjana Australia, Harry Aveling yang telah mendedikasikan seluruh hidupnya terhadap perkembangan dan penerjemahan kesusastraan, menemukan sepuluh cerpen, diterbitkan di antara tahun 1966 dan 1970 dan menerjemahkannya ke dalam bahasa Inggris.

1. Cerpen-cerpen Awal

Hampir semua cerpen awal ini berusaha merepresantisakan sikap-sikap rekonsiliasi, kadang-kadang pelaku utama bahkan memberikan suatu contoh moral yang nyata seperti seorang pria di cerita Gerson Poyk tentang laki-laki yang bertamu ke rumah seorang janda miskin eks-Gerwani dengan lima anaknya. Sementara orang-orang desa di tempat tinggal si perempuan itu menghindarinya. Suaminya yang komunis, dia pernah menjadi musuh si tokoh utama yang sedang bertamu tadi, hilang, dibunuh. Sang tamu gagal menemukan keluarga angkat bagi kelima anak-anak si janda itu. Semua teman karib yang kaya menolak. Suatu ketika, karena putus asa, si janda bunuh diri. Si tamu pun membawa semua anak itu bersamanya ke rumah tinggalnya (Poyk dalam Aveling, 1975: 58-77).[13]

13 Naskah aslinya berjudul "Perempuan dan Anak-anaknya" diterbitkan di *Horison,* November 1966.

Pada cerpen lainnya, "Malam Kelabu", yang ditulis oleh Martin Aleida, seorang pemuda sedang mengunjungi sebuah desa untuk pertama sekali, tempat tinggal tunangannya, dengan tujuan untuk merayakan pernikahan mereka di sana. Dalam perjalanan dia bertemu dengan seorang pemuda yang memberitahukan padanya bahwa seluruh keluarga, termasuk tunangannya telah dibunuh karena dinyatakan sebagai komunis. Rumah mereka juga telah dibakar habis. Pemuda itu berniat untuk mengakhiri hidupnya karena kesedihan hatinya, namun sebelumnya dia berdoa, menghadap ke arah kiblat:

> "O God," he whispered to the Most Merciful, "It was not your hand that swung the sword or pushed the bayonet, or pulled the trigger that killed Partini, her mother and the fatherless children. It wasn't, it wasn't. You are the Merciful One. Forgive the sins of my beloved and her family. They were my family. I was theirs, even if You had not yet married us. Forgive us all. Amen".[14]

Yang paling mengejutkan, di sini, adalah pertama pernyataan, bahwa Allah yang Maha Pengasih bukan merupakan bagian dari pembunuhan keji terhadap orang-orang yang dinyatakan komunis. Baik di antara orang Kristen dan Muslim, pembunuhan ini sering dibenarkan karena bagi mereka komunis adalah "ateis". Yang kedua, rupanya, hanya karena orang-orang yang dibunuh itu beraliran kiri, mereka adalah pendosa! Motif ini terulang dalam novel-novel berikutnya dalam periode ini, khususnya dalam novel-novel Ahmad Tohari.

Motif pertama, peran Allah dalam peristiwa berdarah ini, disebutkan juga paling tidak dalam dua cerpen lainnya dalam volume ini. Satu di antaranya menceritakan tiga orang buruh industri batik sedang mendiskusikan tentang Marxisme dan Islam.

14 Naskah aslinya berjudul "Malam Kelabu" sebelumnya diterbitkan di *Horison*, Februari 1970. Dikutip di sini dari naskah Inggris di Aveling, 1975, 83-96..

Salah satu dari mereka pergi ke sebuah masjid untuk mengikuti salat Jumat. Di sana, sang kiai bukannya menyampaikan kotbah melainkan pidato politik: Remukkan PKI dan organisasi massanya. Maka, rupanya Allah setuju! Ketiga orang itu ragu apakah ini merupakan jalan yang benar (Nugroho in Aveling, 1975: 97-107).[15]

2. Umar Kayam

Selama beberapa dekade berikutnya, para pengarang menuliskan cerpen dan novel penting bertemakan G-30-S. Kita menyebut tiga dari mereka di sini: Umar Kayam, Ahmad Tohari, dan Y.B. Mangunwijaya.

Antara tahun 1969 dan 1975 Umar Kayam telah menuliskan paling tidak tiga cerpen tentang peristiwa tragis Oktober 1965 dan akibat setelahnya, dua dari karya itu dipublikasikan dalam majalah *Horison*. Ketiga cerita ini berusaha memberikan gambaran asli dan simpatik tentang penderitaan para korban pembunuhan massal itu. Untuk menunjukkannya satu di antaranya secara singkat: Bawuk menceritakan kisah seorang perempuan muda dari golongan keluarga *priyayi* desa. Semua saudari dan saudaranya telah menemukan pasangan yang baik. Bawuk mungkin yang paling cerdas di antara saudaranya, menikah dengan seorang pemuda digolongan tinggi PKI, yang setelah perembutan kekuasan harus bersembunyi di Jawa Timur. Pada waktu itu, dia baru sadar akan obsesi ideologi suaminya. Berjuang untuk kehidupannya sendiri, Bawuk membawa anak-anak mereka ke rumah ibunya. Karena pertimbangan keluarga, semua saudari dan saudara mendesak Bawuk untuk tinggal dengan ibu mereka, dengan posisi keluarga mereka yang tinggi mereka dapat menjamin keselamatan Bawuk. Meskipun demikian, dia memutuskan untuk mengikuti suaminya Hassan. Ibu mereka adalah satu-satunya yang memahami kesetiaan Bawuk. Pada akhirnya, suami Bawuk dibunuh di Jawa Timur; kemudian tak ada satu pun yang tahu nasib Bawuk. Sang Nenek

15 Naskah aslinya berjudul “Sebuah Perjuangan Kecil” diterbitkan di *Horison,* Oktober 1976.

memutuskan untuk membawa kembali cucu-cucunya. Seorang guru agama datang ke rumahnya untuk mengajarinya melafalkan Al-Quran. Cerpen itu berakhir dengan pelajaran pertama, dengan mengutip bagian dari *Al-Fatiha,* surah pembukaan: "Tunjukilah kami jalan yang lurus, (yaitu) Jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka; bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat. Semoga semua diterima dalam kerahiman-Mu...". (diterjemahkan dari Umar Kayam 2012:64-96; kutipan ada di hlm. 96)

Sejauh yang saya ketahui, kata-kata terakhir ini 'Semoga semua diterima dalam kerahiman-Mu' dalam bentuk ini tidak ditemukan di *Al-Fatiha* dan ini membingungkan saya. Yang menarik ialah bahwa rupanya *rahmah* (dalam ayat pertama *Al-Fatiha*) terhubung dengan suatu emosi yang mendalam dari perasaan seorang Ibu (atau seorang nenek). Yang lebih mencolok adalah fakta bahwa di sini dituliskan, "semoga *semua* diterima dalam kerahiman-Mu...". Apakah penulis, karena pada hakekatnya memiliki suatu rekonsiliasi kodrati, ingin menekankan bahwa korban dan pelaku, komunis dan anti-komunis dapat menemukan tempat di dekat Sang Maha Kekal? Inikah pesan religius Umar Kayam yang ingin disebarkan ke semua pembacanya?

Beberapa novel Umar Kayam mengambil konteks budaya *priyayi* Jawa; etika dan religiositas dari konteks seperti ini nampaknya untuk menjamin kesederhanaan, keseimbangan hidup bersama, dan kejujuran. Dalam novel *Para Priayi* keluarga, yang digambarkan dalam novel ini, sedang menyanyikan bait-bait *Serat Wedhatama* untuk mendapatkan petunjuk moral dan ajaran agama di masa-masa yang sulit. Dalam novelnya *Jalan Menikung* (1999, sambungan dari *Para Priyayi*) tokoh yang paling tulus dari anggota keluarga besar *priyayi* adalah ayah dari seorang anak pintar yang belajar di negara Amerika Serikat; pada tahun 80-an, si ayah kehilangan pekerjaannya karena tekanan program *bersih lingkungan.* Dia menerima takdirnya begitu saja, sebab sikap itu

termasuk nilai-nilai agama dan moral yang mau dipertahankan keluarganya. Namun, si ayah harus mengingatkan anak laki-lakinya bahwa tidak ada masa depanmu di sini (yaitu, di Indonesia), tinggallah di Amerika Serikat. Meskipun begitu, si anak laki-laki yang baik itu --bersama dengan isterinya dari kaum Yahudi Amerika Utara-- kembali ke Indonesia.

3. Novel-novel Ahmad Tohari

Di dalam tak kurang dari tiga novel yang ditulis oleh Ahmad Tohari, drama 1965 memainkan peran yang penting, yaitu di *Kubah* (cet. pertama 1980, ketiga 2005), *Ronggeng Dukuh Paruk* (1982) dan *Orang-orang Proyek* (cet. pertama 2003, kedua 2007). Untuk pertama kali, peran ini muncul di *Kubah* (novel kedua Tohari) yang menceritakan tentang kisah sekretaris desa Karman, yang beberapa kesempatan tergoda bergabung dengan partai komunis, hingga dia dipenjara selama 12 tahun di Buru dan akhirnya dibebaskan. Ketika kembali ke desanya, dia menyadari bahwa istrinya telah menikah kembali, sebagaimana dalam kenyataan yang telah sering terjadi. Kemudian novel itu membentang kisah Karman dalam suatu hal yang moralistik: sampai-sampai tentara yang mengawas-awasi dia pun, berkelakukan sangat sopan; Karman menerima takdirnya, penduduk desa memaafkannya; dan Karman kembali ke iman yang pernah hilang dan menemukan suatu rasa memiliki dalam komunitas Muslim, dengan membangun sebuah kubah di atas masjid desa yang telah rusak. Beberapa kritik sastra memuji novel tersebut (novel itu merupakan salah satu yang pertama dalam alirannya), yang lain menggolongkannya sebagai *dakwah,* penyebaran Islam. Presiden Abdurahman Wahid di tahun belakangan rupanya juga menggambarkannya sebagai novel pertama yang menguraikan rekonsiliasi antara anggota-anggota PKI dengan masyarakat Indonesia pada umumnya setelah peristiwa-peristiwa 1965 walaupun novel ini kurang ada plot ketegangan dan

memiliki plot yang mudah diprediksi.[16] Meskipun Ahmad Tohari sebelumnya dan sekarang adalah seorang Muslim yang saleh, dengan jelas imannya telah dipengaruhi secara kuat oleh cara-cara hidup budaya Jawa. Hal ini tampak ketika seorang pelaut miskin dan sederhana, yang menopang hidupnya dengan membawa bambu ke tempat hilir, bertemu dengan Karman ketika Karman itu bersembunyi pada tahun 1965. Orang sederhana tersebut mengajarkannya kebijaksanaan Jawa dari hikmat *Sangkan-paraning Dumadi* (tentang awal dan tujuan dari semua yang diciptakan): *Aku mbiyen ora ana, saiki dadi ana, mbesuk maneh ora ana, padha bali marang rahmatullah* ("Tadinya aku tidaklah ada, sekarang aku ada, besok aku akan tidak ada lagi, kembali ke rahmat Illahi") (Tohari, 2005, 152).[17] Nampaknya, ini adalah semboyan kehidupan, yang tidak hanya menggambarkan kehidupan pelaku utama dari novel, tetapi juga kehidupan penulis, sebagaimana dijelaskan dalam novel-novel sesudah itu. Artinya, seseorang harus menerima kehidupan sebagaimana kehidupan itu datang dan pergi.

Kubah melewati sensor tanpa persoalan, tidak seperti triloginya Tohari *Ranggeng Dukuh Paruk,* yang diterbitkan beberapa tahun kemudian. Di dalamnya terdapat satu bagian, di mana *ronggeng* (penari perempuan) muda yang tak berdosa dari suatu desa telah ditangkap dan dipenjarakan karena diduga sebagai seorang simpatisan komunis. Bagian itu akhirnya disensor karena beberapa alasan. Edisi yang tidak disensor hanya dapat beredar setelah kejatuhan Soeharto pada tahun 2003, dan semenjak itu tidak kurang dari sembilan cetak ulang telah diterbitkan. Apalagi, pada tahun 2012 diproduksi sebuah film terkenal "Sang Penari". Faktanya, Tohari menerima disensor memunculkan sedikit perdebatan mengenai ketetapan hatinya.

16 Hal ini rupanya disebutkan dan dikutip oleh Tohari di satu sumbangan tulisan dalam Pamusuk Erneste (2009, 113-126).

17 Dalam edisi ini yang menggunakan pengetikan dengan huruf tebal hanya bagian ini.

4. *Durga Umayu Karya Mangunwijaya*

Penulis ketiga yang membahas masalah G-30-S di era Orde Baru dalam novel, adalah seorang pastor Katolik, aktivis, dan intelektual Y.B. Mangunwijaya. Bukunya *Durga Umayu* (1991) dalam beberapa arti cukup sulit untuk dibaca; penulis menggunakan kalimat-kalimat yang panjang, sulit dan puitis, seolah-oleh mengusik pembacanya; dan dia menyediakan selayang pandang sejarah modern Indonesia dengan menceritakan tentang seorang gadis desa yang bernama Linda sebagai gambaran mengenai masyarakat Indonesia atau Ibu Pertiwi. Dengan menggunakan banyak identitas dan nama, si Linda mengakomodasi dalam banyak situasi politik baik sebagai seorang mata-mata, pelacur dan sebagai gundik dari politisi papan atas, pengusaha-pengusaha dan lain-lainnya. Pada suatu peristiwa dia adalah seorang komrade di LEKRA dan kader Gerwani, sepuluh tahun kemudian dia menjadi seorang tuan tanah yang besar dan pengusaha internasional selama Orde Baru. Judul *Durga Umayu* merujuk pada satu kisah wayang tentang Batara Guru dan Dewi Uma yang cantik, di mana keduanya saling mengutuk setelah melakukan hubungan seks terbuka di langit. Batara Guru berubah menjadi babi liar, sementara Dewi Uma dikutuk menjadi Batari Durga, seorang perempuan jelek yang tinggal di tempat pembuangan berbau mayit. Di novel lainnya, Mangunwijaya memulainya dengan suatu rujukan pada permainan wayang. Dengan demikian, judul ini menjelaskan bahwa Indonesia memiliki dua sisi yakni baik dan buruk. Kedua sisi ditemukan pada masa kolonial, selama pendudukan Jepang dan tahun-tahun awal kemerdekaan Indonesia, di bawah PKI dan organisasi kirinya sebelum 1965, maupun dalam masa birokrasi korup Orde Baru. Meskipun dengan gaya melucu dan sering terasa lucu, Mangunwijaya sedang memberikan suatu peringatan-peringatan yang serius, seperti seorang nabi Perjanjian Lama, yang menunjuk pada visi orisinil Proklamasi Kemerdekaan 1945 sebagai suatu prespektif pembebasan dan keselamatan:

> Dilema, Pertiwi selalu hidup dalam keserbadilemaan, tapi dulu Iin masih muda, sekarang sudah melebihi setengah abad usianya; apakah akan begini terus, menjadi Durga di Setragandamayit di Libanon di Irak di Kamboja tetapi juga di negeri sendiri, menyebar makanan berupa maut untuk menyenangkan konco kumpul kebo si Batara Kala dengan perdagangan senjata, kokain dan wanita tuna susila, ya teman rekan sejenisnya? Ah, misteri kebaikan! Misteri kejahatan! Jika Batari Durga dan Dewi Umayi identik, apakah Iin akan bernasib menjalani hidup serba mendua serba dilema serba konflik serba kontradiksi terus-menerus sepanjang hayat, dan mengapa dan untuk apa dan demi apa? Apakah tidak ada pendobrakan, tidak didengungkan Proklamasi Kemerdekaan pembebasan penebusan penyelamatan entah dari mana?
>
> (Mangunwijaya, 1994: 183).[18]

Tiga Novel Masa Reformasi

Akhirnya, tiga novelis perempuan muda sekaligus jurnalis profesionalis juga layak disebutkan di sini.[19] Mereka menulis dengan sangat terus terang dan tanpa pengekangan mengenai episode pahit ini.

1. Ayu Utami

Ayu Utami mendedikasikan beberapa halaman dalam novelnya *Manjali dan Cakrabirawa* (2010) pada suatu penilaian kritis tentang peristiwa-peristiwa sekitar Lubang Buaya, dengan menyimpulkan bahwa pembunuhan tujuh jenderal merupakan

18 Dalam koleksi esainya, *Menuju Republik Indonesia Serikat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1998), Rama Mangun sedang berdebat dengan cara yang serupa bahwa idealisme Konstitusi 1945 seharusnya menjadi sumber dari masa depan Indonesia.

19 Tentu saja, lebih banyak novel tentang tragedi G-30-S telah ditulis selama periode ini, seperti Ngarto Februana (2012). Lihat review novel ini yang ditulis oleh Esti Susilarti di *Kedaulatan Rakyat*, 10 November 2002.

suatu operasi militer rahasia batalion Cakrabirawa dari Kolonel Untung dan bukan oleh PKI, yang kemudian dituduh bersalah oleh rezim Soeharto. Kemudian, dia melanjutkan dengan suatu kisah menyedihkan tentang seorang perempuan tua yang hidupnya diasingkan di hutan; wanita yang merupakan seorang anggota Gerwani, melayani sepuluh tahun di penjara dan putus asa karena mencari kuburan suaminya yang dibunuh sebagai seorang anggota batalion Cakrabirawa (Utami, 2010: 134-154). Ternyata janda tua itu adalah ibu dari Musa Warana, seorang tentara dan teman dari Yuda, salah satu tokoh utama di trilogi *Bilangan Fu, Manjali dan Cakrabirawa,* dan *Lalita.* Musa, yang sejak bayi telah diambil dari ibunya saat di penjara, adalah seorang anti-komunis yang kukuh. Bagi prajurit ini, sulit untuk menerima fakta yang mengherankan ini bahwa orang-tuanya adalah komunis:

> Untuk bisa menerima itu dengan lapang dada, ia harus mengubah pandangannya mengenai sejarah Indonesia. Ia harus membebaskan diri dari sandera indoktrinasi negara, yang mengatakan bahwa ini adalah perang antara Pancasila yang suci dan komunisme yang keji. Perang antara kebaikan dan kejahatan hanyalah sesuatu yang tak bertubuh. Tapi segala yang memiliki tubuh memiliki pula dosa asal. Karenanya tak ada yang suci. PKI tidak suci. Rezim militer pun tidak suci. Maka, marilah, jangan kita melihat sejarah ini sebagai pertarungan bala tentara setan dan malaikat. *Lihatlah pada si manusia.* (Utami, 2010: 240).[20]

Walaupun dia tidak memaksudkan pikirannya menuju garis Kitab Suci, kita harus mengakui bahwa Ayu Utami merupakan satu dari sedikit penulis yang mencoba menempatkan tragedi G-30-S secara eksplisit dalam kerangka religi dan teologi. Novelnya ingin menunjukkan bahwa perlunya mengubah pikiran kita dalam

20 Kutipan "Lihatlah pada si manusia" sebetulnya merujuk ke Injil Yohanes 19:5. Baca juga tentang pengaruh agama dalam karya Utami, Alle G. Hoekema (2014: 132-152).

melihat kebenaran dalam sejarah Indonesia, sebagai suatu langkah maju ke arah rekonsiliasi, adalah penting dan mungkin dengan bantuan banyak orang. Dalam novel terbarunya *Maya,* peristiwa-peristiwa 1965 dan 1966 juga memainkan peran (kecil) (Utami, 2013: 164-170).

2. Leila S. Chudori

Dalam novelnya *Pulang*, Leila S. Chudori membawa pembacanya kembali pada kehidupan empat orang buangan politik, yang mencoba mencari penghidupan di Paris dengan membuka restoran masakan Indonesia di Paris (Chudori, 2012). Bukunya diinspirasi oleh kisah nyata dari "Restoran Indonesia" dan memberitahukan pembaca tentang intoleransi kasar yang mereka alami dari petugas-petugas Kedutaan Besar Republik Indonesia; tentang kesulitan-kesulitan mental yang mereka miliki, karena orang yang mereka cintai tinggal di Indonesia dan dianiaya atau diperkosa di sana; tentang ketidakmauan kedutaan besar untuk memberikan izin masuk ke Indonesia; tentang kenyataan bahwa istri salah satu dari mereka menikah lagi di Indonesia dengan seorang tentara, dan sementara pernikahan orang buangan lain dengan seorang perempuan Prancis pada akhirnya gagal karena dia tidak bisa melupakan wanita yang dia cintai di Jakarta. Buku itu juga menceritakan bagaimana para keluarga di Jakarta yang berelasi dengan para buangan atau *eks-tapol,* dibenturkan dengan aturan *bersih lingkungan* dan intoleransi yang serupa dari pihak orang-orang kaya di sana. Bagaimanpun juga, novel ini menunjuk perspektif. Seorang diplomat muda di Kedutaan Besar Republik Indonesia lebih rileks dengan situasi itu, dan novel berakhir dengan suatu peristiwa yang penuh harapan di Jakarta ketika Soeharto terguling.

3. Laksmi Pamuntjak: Amba

Akhirnya kita menyebut novel Laksmi Pamuntjak dengan judul *Amba* (2012), yang menjadi novel *bestseller.* Novel itu membawa

pembaca kembali ke Buru. Walaupun diwarnai alur kisah cinta yang menggerakkan, terlepas dari itu, novel tersebut menceritakan kisah hidup seorang dokter medis Bhisma yang ditahan di Buru dan memutuskan untuk menetap di sana setelah semua *tapol* diizinkan pulang. Novel ini menyediakan banyak informasi tentang kehidupan 12.000 *tapol,* sebagian didasarkan pada sumber-sumber tertulis, sebagian pada satu kunjungan ke Buru bersama dengan jurnalis lainnya (dan *eks-tapol*) pada tahun 2006. Karena dedikasinya yang luar biasa kepada teman-teman tahanannya dan terhadap masyarakat lokal Buru, Bhisma digambarkan oleh orang Buru sebagai “mirip seperti Yesus” (hal. 32) atau sebagai “juru selamat Unit XVI” (hal. 58) atau “orang suci” (hal. 469). Dalam salah satu surat (fiktif-nya) kepada Amba, orang yang dia sayangi di Jakarta, dia menulis: “Akhirnya, kamu benar: hidup kita telah ditulis di langit. Dan kita tak kuasa menentangnya” (459). Dengan memiliki sikap optimis sepanjang hidupnya, pada akhirnya, setelah mengamati perkelahian mematikan antara orang-orang Islam dan Kristen di dekat tempat-tinggalnya pada Desember 1999, dia nampaknya kembali menjadi orang pesimis:

> Saya pernah menyangka ada pengorbanan diri yang harus dilakukan supaya kebencian tidak menang. Tetapi bahkan di hati para pejuang yang berani, seperti yang saya temui selama dalam tahanan, kebencian tidak pergi, juga di antara ‘kawan’. Kebencian telah jadi kekuatan untuk bertahan hidup. Setelah di Kediri menyaksikan permusuhan dan pembunuhan, saya pernah berharap ada yang lain yang lebih kuat dan berharga untuk bertahan hidup. Tetapi hari-hari ini saya merasa sesuatu telah habis dari diri saya (Pamuntjak, 2012: 471).

Laksmi Pamuntjak menempatkan cerita tentang Amba dan Bhisma dalam kerangka satu adegan epos Mahabharata tentang

dua orang yang saling jatuh cinta dengan nama-nama tersebut tapi pada akhirnya tidak mampu mempertemukan hidup mereka. Lagi-lagi, hal itu nampaknya merupakan suatu tanda kenyataan, bahwa hidup kita bergantung pada nasib.

Sastra sebagai Media Kritik dan Penyembuhan

1. Satu kontribusi dari para penulis novel, cerpen dan puisi merupakan fakta bahwa mereka membantu untuk meninjau kembali pandangan pihak resmi dari episode pahit yang ada dalam sejarah Indonesia. Tidak mengherankan, laporan berdasarkan riwayat hidup dari mantan-mantan *tapol* dan orang yang tinggal dalam pengasingan *(exile)* politik mewakili dengan jelas pandangan mereka tentang sejarah itu. Laporan Pramoedya tentang Buru sengaja dimunculkan untuk menjadi kesaksian dari sisi yang berbeda tentang sejarah yang menyedihkan ini. Novel Mangunwijaya dan novel dari Ayu Utami, Leila Chudori serta Laksmi Pamuntjak juga ingin menjelaskan kepada para pembaca bahwa kenyataan dari peristiwa di pertengahan tahun 1965 ini kebanyakan mungkin berbeda dari versi resmi. Tentu saja, masih diperlukan waktu yang lama sebelum materi-materi arsip yang berkaitan dengan peristiwa itu dibuka untuk umum, sehingga bisa dibuktikan apa yang sebenarnya terjadi. Sekalipun demikian, menulis dengan terus terang tentang peristiwa itu barangkali membantu untuk memulai suatu proses membalikkan persepsi atas sejarah tersebut.

2. Hampir semua penulis, yang bukan termasuk golongan kiri, menulis tentang tokoh utama komunis atau yang terduga komunis dari sudut pandang simpati dan keinginan untuk mengerti *(understanding)*. Khususnya selama periode Orde Baru itu merupakan suatu sikap berani, yang menunjukkan bahwa penyembuhan dari ingatan-ingatan lama, *healing of memories*, itu perlu.

3. Luar biasa bahwa banyak dari para penulis tersebut memiliki latar belakang profesi sebagai jurnalis. Ini mungkin berarti bahwa selama masa-masa penekanan terhadap kebebasan untuk berbicara, seperti halnya di periode Orde Baru, para jurnalis mewakili suara-suara kebebasan, kritis bahkan yang bernada profetik dari masyarakat Indonesia. Beberapa penulis pernah bekerja pada majalah-majalah yang dibredel dan dilarang selama era Soeharto, atau dipaksa untuk mengundurkan diri dari posisi mereka di penerbitan koran dan majalah tersebut.
4. Dalam banyak novel dan puisi yang disebutkan di atas dapat kita lihat bahwa peristiwa-peristiwa G-30-S bukanlah suatu tragedi yang sekali terjadi lalu selesai. Beberapa kali, periode *bersih lingkungan* (1980-an) disebutkan yang meluaskan dan memperdalam jurang pemisah antara yang dihukum atau terduga orang-orang kiri, dan yang lain dalam masyarakat. Pesannya adalah: suatu tragedi seperti itu dapat terjadi lagi dan kita seharusnya mencegahnya. Penulis-penulis lain telah menunjukkan suatu kemiripan dalam pendirian atau sikap berani, misalnya Seno Gumira Ajidarma yang menulis satu novel yang rumit tentang pembunuhan massal terhadap ratusan orang muda yang tak berdosa di Santa Cruz (Dili), Timor Timur pada November 1991 (Ajidarma, 1996).[21] Contoh lainnya adalah Wiji Thukul. Puisinya secara jelas merupakan protes melawan penguasa Indonesia di zaman Orde Baru. Wiji Thukul hilang sejak Mei 1998 dan sangat mungkin dibunuh.[22]
5. Agama "resmi" tidak memainkan suatu peran besar dalam hampir semua karya-karya para penulis yang disebutkan di

21 Diterjemahkan menjadi *Jazz, Parfume, and the Incident,* Jakarta: Yayasan Lontar, 2002. Sebelum dia menulis novel ini, dalam buku-bukunya dengan cerita pendek *Penembak Misterius* (1993) dan *Saksi Mata* (1994) dia telah memberikan perhatian terhadap tragedi Timor Timur selama pendudukan Indonesia.

22 Lihat majalah *Tempo, edisi khusus: Tragedi Mei 1998-2013*, yang secara seluruhnya dipersembahkan pada Wiji Thukul.

atas, mungkin satu pengecualian dari Ahmad Tohari. Secara kebetulan kutipan-kutipan dari kitab suci agama Islam dan Kristen dapat ditemukan, kadang-kadang pemimpin-pemimpin agama (pastor, kiai) disebutkan, baik dalam cara negatif maupun dalam cara yang positif. Bagaimanapun, di sini kita harus membedakan antara "agama" dan "religiositas" dalam pengertian yang dilakukan oleh Mangunwijaya ketika dia memulai karya esainya *Sastra dan Religiositas* dengan pernyataan: "Pada Awal Mula, Segala Sastra adalah Religius" (Mangunwijaya, 1982:11). Menurut Mangunwijaya agama atau agama resmi berkenaan dengan ibadah institusional dalam masyarakat yang fokus terhadap Tuhan atau dunia atas, dunia supernatural. Religiositas, di sisi lain, menekankan aspek atau apa yang ada di dalam lubuk hati; ia bersifat pribadi dan merefleksikan keintiman jiwa manusia. Religiositas tidak memiliki hubungan langsung dengan ritual-ritual atau apa yang disebut oleh Rasul Paulus (dalam 2 Korintus 3: 6) huruf tertulis yang mematikan, tetapi sebaliknya dengan Roh yang menghidupkan. Itulah apa yang seharusnya diberikan oleh sastra, kesusastraan yang baik (Mangunwijaya, 1982:15). Maka, kemungkinan nilai-nilai yang ingin dibagikan oleh para penulis kepada para pembaca, secara tidak langsung atau langsung tidak diambil dari sumber-sumber resmi Kristen dan Islam. Nampaknya, itulah mengapa agak banyak penulis menggunakan kebijaksanaan dari mitologi kuno Ramayana dan Mahabharata atau karya-karya mistik yang terkenal sebagai sumber-sumber nilai yang ingin mereka sampaikan kepada para pembaca. Kita dapat menyebut ini dengan level religiositas yang juga berfungsi sebagai satu tantangan bagi institusi-institusi agama resmi. Cukup banyak nama-nama tokoh utama dalam karya-karya ini diambil dari cerita-cerita epik yang besar ini. Dan sering pesan mereka adalah: umat manusia tergantung (paling tidak sebagian) pada semacam takdir kosmik; keseimbangan dan toleransi yang memainkan

peran. Kebanyakan penulis yang saya diskusikan di sini adalah orang Jawa atau paling tidak hidup dan tinggal di Jawa; religiositas mereka diciptakan oleh cerita epik yang terkenal ini. Bahkan Pramoedya Ananta Toer menerima suatu mistisisme universal semacam ini. "Mistisisme bermakna ikatan antara manusia dan Tuhan... Mistisisme adalah suatu pengalaman yang sangat individual yang tidak bisa dijelaskan. Ikatanku dengan Tuhan dikembangkan melalui meditasi."[23] Dalam arti tertentu, puisi Sitor Situmorang merupakan suatu pengecualian. Dia telah dibesarkan sebagai seorang Kristen dan tepat setelah dia bebas dari penjara, dia menulis beberapa puisi "Kristen". Namun kemudian "hikayat Bali" dan secara khusus pemikiran panentheistik dari Hamzah Fansuri memengaruhinya secara mendalam, selanjutnya terhadap pandangan religius dari leluhur Batak. Rupanya, kesenangan yang ingin diberikan oleh para penulis dan solusi kosmis dari tragedi ini yang ingin mereka cari, ditemukan dalam dunia dari religiositas seperti itu.

6. Para pimpinan individual dan majelis pimpinan agama-agama institusional resmi di Indonesia baru-baru ini sadar akan adanya kebutuhan untuk memulai proses penyembuhan memori masa lalu. Selama waktu yang lama banyak pemimpin agama dan organisasi mereka tinggal diam mengenai tragedi 1965 dan tahun-tahun berikutnya, mungkin karena banyak dari pengikutnya terlibat dalam berburu dan mengejar orang-orang sayap kiri. Lihatlah misalnya laporan yang ekstensif dan kritis *Memori-Memori Terlarang* yang ditulis oleh Mery Kolimon dan yang lainnya tentang periode G-30-S di pulau Sumba, Timor Barat dan Alor, dan penderitaan abadi dari banyak perempuan di sana karena peristiwa-peristiwa terse-

23 Sebagaimana dikutip oleh Pramoedya Ananta Toer dalam suatu wawancara dengan Kees Snoek tentang "*Nyanyian Tunggal Seorang Bisu*." Dalam August Hans dan Boef dan Kees Snoek, *Pramoedya Ananta Toer, Essay en Interview,* Breda: De Geus/Manus Amici/Novib, s.a. (ca. 1992), 56. Terjemahan AGH.

but (Kolimon dan Wetangterah, 2012). Menurut saya introspeksi semacam itu perlu dilakukan oleh semua agama besar di Indonesia, sebagai langkah awal menuju rekonsiliasi yang sesungguhnya. Semoga peringatan ke 50 episode G-30-S menjadi kesempatan yang baik untuk memulai introspeksi dan evaluasi semacam itu, dan untuk memberikan pernyataan rekonsiliasi yang jelas dan jujur.

Epilog

Bab ini disusun oleh seorang penulis, yang bukan warga negara Indonesia. Saya tidak bermaksud untuk menunjuk atau menuduh seseorang atau institusi tertentu di Indonesia. Sebaliknya, seandainya ada waktu, ruang dan keahlian, suatu perbandingan akan berguna antara situasi di Indonesia dengan, misalnya, cara para novelis Belanda menghadapi masa pendudukan Jerman (1940-1945), ketika sekelompok kecil orang Belanda berada pada pihak Nazi Jerman. Sejauh yang saya tahu, sangat sedikit novelis Belanda mengambil seorang simpatisan Nazi sebagai tokoh utama mereka, apalagi tokoh utama semacam itu yang digambarkan dengan cara yang simpatik.[24] Perbandingan lain juga dapat dibuat yang bisa membuktikan bahwa jenis introspeksi kritis seperti yang telah diberikan oleh beberapa penulis Indonesia untuk sejarah mereka, juga dibutuhkan di tempat lain. Dalam hal ini, kesusastraan Belanda --dan gereja-gereja serta institusi-institusi keagamaan atau moral lainnya di negeri Belanda -- dapat belajar banyak dari contoh di Indonesia.

24 Salah satu kekecualian adalah Dirk Ayelt Kooiman dengan novelnye *Montyn* (1982).

Bibliografi

Ajidarma, Seno Gumira.1996. *Jazz, Parfum, dan Insiden*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya.

Alham, Asahan, dkk. (ed.). 2002. *Di Negeri Orang*. Jakarta: Amanah-Lontar.

Ameida, Martin.1975."Dark Night", dalam Harry Aveling (editor dan penerj.). *GESTAPU: Indonesian Short Stories on the Abortive Communist Coup of 30th September 1965*. Hawaiï: University of Hawaiï, 83-96.

Bilven (ed.).2013. "Pengantar Penerbit", dalam Syarkawi Manap. *Mengenang Gubuk Reyot dan Cerita-cerita Lainnya*. Bandung: Ultimus.

Chudori, Leila S. 2012. *Pulang.* Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Erneste, Pamusuk. 2009. *Proses Kreatif: Mengapa dan Bagaimana Saya Mengarang*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Februana, Ngarto. 2012. *Tapol*. Yogyakarta: Media Pressindo.

Gitanyali. 2011. *Blues Merbabu*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Hill, David T. 2008 (Juli 1-13)."Knowing Indonesia from Afar: Indonesian Exiles and Australian Academics". Bisa diakses di website Proceedings of the 17th Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia, Melbourne, 13 halaman.

Hoekema, Alle G. 2014."'A Wound in the Heart': Religion and Religiosity in the Work of the Indonesian Novelist Ayu Utami". *Exchange: Journal of Missiological and Ecumenical Research.* 43,no. 2, 132-152.

Kayam, Umar. 2012. *Fireflies in Manhattan.* Jakarta: The Lontar Foundation.

Kolimon, Mery, daLiliya Wetangterah, (eds.). 2012. *Memori-Memori Terlarang: Perempuan Korban dan Penyintas Tragedi '65 di Nusa Tenggara Timor*. Kupang: Yayasan Bonet Pinggupir.

Kooiman, Dirk Ayelt. 1982. *Montyn*. Amsterdam: De Harmonie.

Manap, Syarkawi. 2013. *Mengenang Gubuk Reyot dan Cerita-cerita Lainnya.* Bandung: Ultimus.

Mangunwijaya, Y.B. 1982. *Sastra dan Religiositas*. Jakarta: Penerbit Sinar Harapan.

Mangunwijaya, Y.B.1994. *Durga Umayi*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.

Mrazek, Rudolf. 2000. *Pramoedya Ananta Toer dan Kenangan Buru*. Penerbit Cermin.

Nugroho, Sosiawan. 1975. "A Minor Conflict", dalam Harry Aveling (editor dan penerj.). *GESTAPU: Indonesian Short Stories on the Abortive Communist Coup of 30th September 1965*. Hawaiï: University of Hawaiï, 97-107.

Pamuntjak, Laksmi. 2012. *Amba*, *Sebuah Novel*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Poyk, Gerson. 1975. "A Woman and Her Children", dalam Harry Aveling (editor dan penerj.). *GESTAPU: Indonesian Short Stories on the Abortive Communist Coup of 30th September 1965*. Hawaiï: University of Hawaiï, 58-76.

Setiawan, Hersri. 2003. *Aku Eks-Tapol*. Yogyakarta: Galang Press.

______ . 2004. *Memoar Pulau Buru*. Yogyakarta: Indonesia Tera.

Situmorang, Sitor. 1989. *Bunga di Atas Batu: Si Anak Hilang*. Jakarta: PT. Gramedia.

Sulami. 2001. *Merenteng Purnama*. Jakarta: Cipta Lestari.

Toer, Pramoedya Ananta. 1988. *Nyanyian Tunggal Seorang Bisu: Catatan- Catatan Pribadi dari Tahanan Pulau Buru*. Kuala Lumpur: Wira Karya.

_____ . 1989. *The Mute's Soliloquy: A Memoir*. Jakarta: Hasta Mitra dan The Lontar Foundation.

_____. 1989. *Lied van een stomme. Gevangene op Buru.* Houten: Het Wereldvenster.

_____. 1995. *Nyanyi Sunyi Seorang Bisu*, jilid I dan jilid II, Jakarta: Lentera.

Tohari, Ahmad. 1980 (1), 2005 (3). *Kubah*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

_____ . 1982. *Ronggeng Dukuh Paruk*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

_____ . 2003 (1), 2007 (2).*Orang-orang Proyek*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Utami, Ayu. 2010. *Manjali dan Cakrabirawa*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

_____ . 2013. *Maya*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Toleransi Muslim Turki di Belanda

Gé M. Speelman

Dewasa ini, perdebatan publik mengenai imigran Muslim di Belanda terpusat pada nilai-nilai inti (*core values*), dan juga toleransi. Bisakah kelompok mayoritas bersikap toleran terhadap (yang dianggap) penyimpangan dari nilai-nilai minoritas, dan sebaliknya adakah toleransi terhadap nilai-nilai mayoritas oleh pihak minoritas? Tulisan ini dimulai dengan sebuah refleksi atas perbedaan makna dari kata 'toleransi'. Selanjutnya artikel ini akan menganalisis perdebatan terkini tentang peran organisasi-organisasi keagamaan Turki di Belanda *vis-à-vis* nilai-nilai inti yang dianut masyarakat Belanda. Kebanyakan dari warga Belanda keturunan Turki, misalnya, bersikap toleran, namun mereka tidak setuju dengan homoseksualitas, sebuah sikap yang dianggap terkait dengan kesetiaan mereka terhadap organisasi-organisasi keagamaan. Haruskah pemerintah Belanda menganggap ketidaksepakatan mereka sebagai sebuah sikap intoleran dalam masyarakat modern, dan untuk itu perlu mengawasi organisasi-organisasi keagamaan Turki secara permanen? Penulis berargumen adanya kemungkinan lain yang lebih baik; yaitu penerimaan nilai pluralitas ketika ini terkait dengan 'nilai-nilai publik operatif masyarakat' (*society's operative public values*).

---

* Tulisan ini telah diterbitkan dalam versi bahasa Inggris dalam jurnal *Exchange* (brill. com/exch) No. 45 (2) April 2016, hlm. 154-172, dengan judul "Tolerance of Turkish Muslims in Dutch Society".

Pasca-Perang Dunia ke II, perdebatan tentang isu migrasi di Belanda mengerucut pada masalah perumahan, sekolah, dan kewajiban untuk menguasai bahasa Belanda. Akses yang sama terhadap pasar kerja dan tidak adanya diskriminasi terhadap para migran menjadi tujuan kebijakan penting pemerintah Belanda di masa lalu. Pada tahun 1980-an dan awal 1990-an pemerintah Belanda mencita-citakan pembentukan sebuah masyarakat multikultural, yang terdiri dari warga dengan beragam latar belakang budaya. Bagian dari cita-cita tersebut adalah kebijakan yang bertujuan untuk membantu imigran baru supaya mampu berintegrasi dalam budaya Belanda, dengan tetap mempertahankan nilai-nilai kultural yang mereka anggap penting. Kebijakan ini awalnya diformulasikan di dalam *Minderhedennota* (Lembar Kebijakan tentang Minoritas) pada tahun 1983 sebagai 'integrasi namun tetap menjaga identitas diri' (Boenders dan Kandaz, dalam Shadid dan Koningsveld (eds.), 2002: 171).

Pandangan umum integrasi ini berubah sekitar tahun 1996. Buku Huntington yang berjudul *The Clash of Civilizations* dapat dipandang sebagai kejadian penting (Huntington, 1996). Sejak saat itu, isu tentang integrasi pendatang baru di masyarakat Belanda menjadi perdebatan, mengenai nilai-nilai kultural imigran, khususnya bagi imigran Muslim. Tolak ukur kesuksesan integrasi adalah ketika imigran Muslim mampu beradaptasi dengan nilai-nilai inti (*core values*) masyarakat Belanda. Dalam artikel ini, saya ingin melihat bagaimana pergeseran tersebut dalam hubungannya dengan nilai-nilai inti memengaruhi kebijakan pemerintah Belanda. Saya memusatkan perhatian pada perdebatan terkini tentang integrasi Muslim Turki. Apa peran toleransi bersama (*mutual tolerance*) dalam perdebatan tersebut? Apa yang menjadi batas-batas toleransi dalam masyarakat Belanda baik secara teori maupun praktik? Bagaimana para pendatang menjalankan toleransi dan bagaimana pemerintah Belanda mengimplementasikan toleransi?

Penggunaan kata *"of"* (dari) dalam judul artikel ini (*Tolerance of Turkish Muslims*) disadari memang ambigu. Hal itu bisa berarti sebuah *genitivus objectivus,* toleransi yang ditunjukkan masyarakat Belanda terhadap Muslim Turki, atau sebuah *genitivus subjectivus*, yaitu toleransi yang ditunjukkan imigran Muslim Turki terhadap masyarakat Belanda. Saya ingin mempertimbangkan kedua sisi dari satu mata uang; *pertama*, memfokuskan pada peran pemerintah Belanda khususnya menteri sosial dan integrasi *(the ministry of social affairs and integration)* dan kedua, memeriksa kelompok-kelompok etnik yang berbeda dalam masyarakat Belanda. Sebagaimana saya berargumen di bawah, toleransi oleh birokrasi pemerintah mempunyai banyak implikasi berbeda dengan toleransi oleh orang per orang *(individuals)*.

Konsep Toleransi

Fokus pembahasan pada nilai-nilai inti (*core values*) dalam perdebatan publik tentang imigran membawa kita pada penelaahan kembali konsep toleransi, karena apa yang harus ditoleransi pada orang lain pada dasarnya adalah nilai-nilai mereka, bukan cara memasak atau cara perayaan mereka.

Rainer Forst menganalisis bahwa toleransi bergerak di antara tiga komponen berikut (Forst, 2003: 71-73):

1. Keberatan (*objection*). Gagasan atau praktik yang ditolerir harus mengandung kesalahan dan kekeliruan bagi kita untuk dapat dikatakan bahwa reaksi kita terhadap mereka adalah sebuah bentuk 'toleransi'. Jika tidak, seseorang berbicara tentang 'pengabaian' *(indifference)* (meskipun seseorang tidak menyetujuinya, pikiran atau praktik yang ditolak tidak cukup penting untuk sangat memperhatikan) atau penegasan (seseorang dengan sepenuh hati menyetujui ide atau praktik baru) (Forst, 2003: 71-85, 72).

2. Penerimaan (*acceptance*). Komponen kedua toleransi adalah, meskipun gagasan dan praktiknya tidak dapat diterima, namun secara signifikan masih ditemukan alasan-alasan positif yang dapat menjembatani penilaian negatif dalam konteks tertentu. Sebaiknya gagasan dan praktik tersebut dapat ditoleransi daripada dilarang sama sekali (Forst, 2003: 72).

3. Batas-batas Toleransi. Langkah awal dari penerimaan tidaklah berarti bahwa seseorang harus mentolerir segala sesuatu. Ada beberapa kejadian dalam waktu dan konteks di mana alasan-alasan untuk menolak lebih kuat dari pada alasan-alasan untuk menerima. Dalam hal ini, kita mencoba untuk meyakinkan orang lain untuk mengubah sikap dan pendirian mereka. Namun, hal ini tidak berarti kita bisa menggunakan kekerasan fisik dan struktural untuk memaksa orang lain agar berubah (Forst, 2003: 73).

Jika Forst melakukan analisis toleransi pada level individu atau kelompok, maka Paul Ricoer lebih menekankan pada sisi institusional toleransi.

Menurut Paul Ricoeur, banyak kesalahpahaman tentang makna toleransi muncul dari kurangnya kesadaran tentang dua makna konsep tersebut, bagi individu, toleransi adalah hal lain yang berbeda dengan hal pada level institusional. Ricouer mengingatkan kita bahwa geneologi konsep toleransi terkait dengan relasi bangsa-bangsa Eropa dengan minoritas agama pada abad ke-18 (Ricoeur, 1991: 294-311). Akar sejarah ini telah memengaruhi perbedaan makna terma ini dalam perdebatan yang lebih luas tentang toleransi. Toleransi bermula sebagai toleransi agama, pada level hukum negara, dan bagaimana hukum tersebut diimplementasikan oleh pegawai pemerintah. Dalam konteks ini, Ricoeur mengambil titik tolak dalam menjelaskan toleransi sebagaimana disebut dalam Kamus Prancis: *"to tolerate something by not forbidding it or demanding it, although one would have the power to do so; and the liberty*

that is the result of this abstention (mentolerir sesuatu dengan tidak melarangnya ataupun menuntutnya, meskipun seseorang bisa saja mempunyai kekuasaan untuk melakukannya dan kebebasan yang merupakan hasil dari abstensi ini) (Ricoeur, 1991: 298). '*Abstention*' adalah kebajikan negatif yang dilekatkan dengan toleransi negara. Apa sekiranya kata yang tepat dari kebajikan negatif ini? Ricoeur melihat abstensi dari negara berakar dari kebajikan positif atas nama *keadilan*. Negara harus digerakkan oleh keinginan untuk menegakkan keadilan bagi seluruh warga negaranya.

Sebagaimana Rawls jelaskan, ada dua cara bagi negara untuk menegakkan keadilan: *Pertama*, negara menjamin persamaan di hadapan hukum bagi seluruh warga negaranya. *Kedua*, negara menjalankan prosedur-prosedur untuk memastikan warga negara yang dirugikan mendapatkan kesempatan yang sama (Ricoeur, 1991: 299). Negara yang ingin menegakkan keadilan harus bersikap toleran perihal pertanyaan-pertanyaan kebenaran ketika berhubungan dengan kepercayaan dan nilai-nilai warga negaranya. Hukum tidak berbicara tentang kebenaran, yaitu substansi kepercayaan dan nilai yang dipercayai warga itu benar atau tidak. Ini membutuhkan abstensi yang sebenarnya, mirip dengan asketisme, dari perspektif negara (Ricoeur, 1991: 301). Aspek ini adalah hal yang membedakan antara negara konstitusional dengan negara totaliter. Apa yang tidak bisa ditolerir oleh negara konstitusional? Ini adalah sebuah kerancuan pada level institusi antara keadilan dan kebenaran, yaitu ketika hakim memutuskan kebenaran mana yang harus dianut oleh warga negara. Ricouer menjelaskan bahwa terlepas dari cita-cita negara yang netral sepenuhnya, namun realitasnya selalu lebih terkotak-kotak. Negara yang netral secara absolut, Ricouer berargumen, adalah sebuah cita-cita; namun ia tidak ada dalam realitas karena negara selalu berfungsi dalam kultur tertentu, dan kultur tersebut mempunyai komitmen bersama terhadap kebenaran tertentu dalam hal keyakinan dan moralitas (Ricoeur, 1991: 302).

Toleransi juga merupakan kebajikan individual; toleransi merupakan perilaku berkelanjutan oleh individu- individu atau institusi-institusi. Di sini, toleransi menurut kamus bermakna "sebuah prilaku yang memperbolehkan orang lain memiliki cara berpikir dan bertindak yang berbeda dari apa yang seseorang pikirkan atau lakukan untuk dirinya". Bahwa sikap ini muncul terlambat atau dengan usaha keras bukanlah hal yang sulit dimengerti. Menjadi sangat sulit bagi kita untuk melihat bagaimana seharusnya kita memberi hak yang sama untuk kebenaran dan kesalahan. Di dalam keyakinan terkuat yang kita miliki tentu terdapat potensi kekerasan. Bagaimana kita mampu membatasi potensi kekerasan ini? Kita harus mencari sebuah prinsip yang lebih positif dari sekedar abstensi pasif dalam mengambil sikap, yaitu abstensi yang sulit untuk dijaga. Prinsip tersebut adalah menghargai (*respect*) terhadap kebebasan orang lain sebagai orang yang memiliki kepercayaan sendiri (Ricoeur, 303). Inilah yang disebut kebajikan individu, yang sepadan dengan kebajikan kelompok dalam hal keadilan di dalam hukum negara. Anda bisa saja tidak menghargai isi kepercayaan orang lain (yang mungkin saja salah), namun Anda menghargai orang lain sebagai pribadi yang merdeka. Menghormati orang lain sebagai pribadi yang merdeka didasarkan atas asumsi bahwa orang itu tidak ditentukan oleh kultur mereka, namun lebih kepada menghargai mereka sebagai pribadi yang bebas untuk memilih. Pendekatan asketik terhadap keyakinan orang lain, abstensi dari kekerasan, dapat berubah menjadi kelalaian: lantas keyakinan saya adalah 'hanya sekedar pendapat lain' dan toleransi sebenarnya bukanlah kebajikan (Ricoeur, 1991: 304).

Apa yang tidak dapat ditoleransi dalam hubungan antarindividu? Yang tidak layak mendapat penghormatan adalah sikap tidak hormat kepada orang lain. Kita tidak menoleransi rasisme, antisemitisme, atau pornografi anak (Ricoeur, 1991: 311). Baik toleransi oleh negara dan maupun toleransi individu, menurut Ricouer, berasal dari seperangkat kebajikan yang unik. Dalam kebajikan

positif yang Ricouer simpulkan, kita mengakui nilai kesetaraan di mana negara harus berlaku adil terhadap semua warganya dengan menjamin hak-hak mereka yang sama. Begitu juga toleransi individual, kita bisa melihat sebagai operasionalisasi nilai kebebasan, masing-masing kita harus menghargai kebebasan orang lain meskipun mereka salah. Dengan demikian, kebebasan dan kesetaraan merupakan prasyarat dari toleransi.

Keluasan nilai-nilai di atas harus selalu diterjemahkan dalam praktik-praktik tertentu yang berakar dari konteks yang unik. Konteks yang saya tulis di sini adalah konteks masyarakat multikultural Belanda dengan segala perselisihan yang terjadi atas pengertian yang tepat tentang nilai-nilai seperti "kesetaraan" dan "kebebasan" pada era postmodern. Beberapa pakar berargumen bahwa hendaknya ada kebulatan suara tentang nilai-nilai inti *(core values)* yang dianut bersama, dan apakah nilai-nilai ini sesuai dengan nilai-nilai yang dianut oleh mayoritas masyarakat Belanda. Dalam kasus di bawah, terdapat perselisihan politik seputar pertanyaan apakah warga Turki-Belanda benar-benar menganut nilai dasar yang sama sebagaimana yang dianut oleh warga Belanda.

Kasus

Pada hari Selasa, 11 November 2014, dua anggota Parlemen Turki-Belanda, Selcuk Özturk dan Tunahan Kuzu, sekaligus perwakilan dari Partai Buruh Belanda (PvdA), melancarkan kritik publik kepada Menteri Sosial, Lodewijk Asscher, yang juga seorang anggota partai mereka sendiri. Perselisihan tersebut berawal ketika mereka berdua dikeluarkan dari kaukus sosialis di Parlemen pada Jumat, 14 November, akses 25 Agustus 2015.[1] Kedua anggota parlemen tersebut mengkritik pedas kesimpulan yang diambil sang Menteri berdasarkan laporan penelitian tentang organisasi-organisasi Islam Turki. Laporan penelitian yang berjudul *"Turkse Islam: Actualisa-*

1 Website Yayasan Penyiaran Belanda (Nederlandse Omroep Stichting, NOS), http://nos.nl/artikel/2003679-pvda-kamerlenden-uit-fractie-na-kritiek-op-asscher.html. Diakses 25 Agustus 2015.

tie van Kennis over Tirkse Religieuze Stromingen en Organisatie in Nederland (Islam Turki: Aktualisasi Pengetahuan tentang Gerakan dan Organisasi Keagamaan Warga Turki di Belanda") dipresentasikan kepada Menteri pada Juni 2014.[2] Dalam sebuah surat ke Parlemen, tertanggal 25 September 2014, Menteri Sosial menyampaikan laporan penelitian tersebut di hadapan Komite Integrasi Parlemen.[3]

Di dalam surat tersebut, Menteri Sosial menyampaikan alasan-alasannya melakukan penelitian tentang organisasi-organisasi Islam Turki. Menurut laporan sebelumnya pada tahun 2012 oleh Badan Perencanaan Sosial dan Budaya (SCP), yang berjudul *"Dichter bij elkaar? De sociaal-culturele positie van niet.Westerse migranten in Nederland (Lebih Dekat Bersama-sama? Posisi Sosio-Budaya Pendatang non-Barat di Belanda)"*.[4] Komunitas Turki dianggap lebih tertutup dibandingkan komunitas imigran lainnya dan kurang bisa beradaptasi dengan masyarakat Belanda arus utama. Menteri Ascher menyimpulkan bahwa diperlukan lebih banyak penelitian dan dia memutuskan untuk memfokuskan penelitian ini pada peran empat organisasi keagamaan utama dalam komunitas Turki; yaitu gerakan Süleymanci, Mili Görüs, Diyanet dan gerakan Fethullah Gülen. Hasil dari tindak lanjut penelitian ini dipresentasikan dalam sebuah laporan pada bulan Juni 2014.

Pertanyaan utama yang melatarbelakangi Menteri Sosial mengangkat para peneliti adalah:

(….)Apakah (dan jika demikian, bagaimana) integrasi masyarakat Turki Belanda dipengaruhi oleh kecenderungan-

2 Sunier, Thijl and Nico Landman, *"Turkse Islam: Actualisatie van Kennis over Tirkse Religieuze Stromingen en Organisatie in Nederland*" ("Islam Turki: Aktualisasi Pengetahuan tentang Gerakan dan Organisasi Keagamaan Warga Turki di Belanda"). Studi literatur oleh Kementerian Sosial dan Ketenagakerjaan, Den Haag: Kementerian Sosial dan Ketenagakerjaan Juni, 2014, situs web Vrije Universiteit Amsterdam. Diakses 19 Februari 2015.

3 Surat Nomor 32824-75, website DPR Pusat: http://www.tweedekamer.nl/kamerstukken/detail?id=2014D33859&did=2014D3385.Diakses 24 Agustus 2015.

4 Willelm Huijnk and Jaco Dagevos http://www.scp.nl/Publicaties/Alles_publicaties/Publicaties_2012/….

kecenderungan dan organisasi-organisasi tersebut. Fokus utamanya adalah:

- Nilai-nilai inti (*core values*) negara institusional demokratik Belanda, seperti kesetaraan gender, otonomi, kebebasan individu memilih *(individual freedom of choice)* dan kebebasan berkehendak *(freedom of conscience)*;
- Tekanan institusi terhadap anggotanya;
- Tujuan, aktivitas, dan sumber dana yang menyokong kecenderungan-kecenderungan dan organisasi-organisasi;
- Hubungan resiprokal (saling keterkaitan, ketegangan-ketegangan) antar kecenderungan, termasuk gerakan Gülen;
- Pengaruh dari negara Turki, dan juga promosi orientasi terhadap Turki.

Pertanyaan lain yang diberikan kepada para peneliti adalah 'bagaimana "paralelisme" diterjemahkan di dalam literatur (yang relevan), dan bagaimana hal ini dapat memberikan pandangan bagi evaluasi pembangunan-pembangunan di Belanda'.

Laporan penelitian tentang Islam Turki di Belanda tersebut ternyata tidak mendatangkan kejelasan yang Menteri harapkan. Dia kemudian menulis surat kepada Komite Parlemen. Dia menginformasikan bahwa dia akan terus melakukan pengawasan terhadap organisasi-organisasi keagamaan Turki di Belanda.

> "Saya tidak dapat lagi membiarkan situasi ketidaktransparanan organisasi keagamaan Turki terus berlanjut. Untuk kesuksesan partisipasi masyarakat Belanda keturunan Turki dan keturunannya, dan sama halnya untuk integrasi total pendatang lain di dalam

> masyarakat Belanda (yang mana mereka juga menjadi bagian), hal ini menjadi penting bagi mereka untuk tidak selalu distimulasi –dengan dukungan aktif dari negara asal– dipandu oleh nilai-nilai yang bisa jadi berbeda dengan *nilai-nilai inti* dan konstitusi negara Belanda."[5]

Sebagaimana kita lihat, Menteri Ascher menyimpulkan sejumlah *core values* masyarakat Belanda: kesetaraan gender, otonomi, kebebasan individu memilih dan kebebasan berkehendak. Ketika *core values* ini terancam, pembiaran tidak lagi menjadi patokan. *Core values* ini menunjukkan batas toleransi ('Saya tidak bisa tahan…') bahwa pemerintah yang siap menunjukkan sesuatu kepada organisasi keagamaan Turki. Agar *core values* ini mengakar di dalam komunitas Turki-Belanda, maka pengaruh organisasi keagamaan perlu pengawasan dan pembinaan.

Özturk dan Kuzu mengkritik apa yang mereka sebut sebagai ketidakpercayaan Menteri Sosial terhadap organisasi keagamaan. Pembacaan mereka terhadap laporan penelitian yang sama menghasilkan kesimpulan yang sama sekali berbeda. Menurut Özturk dan Kuzu, hasil penelitian sudah jelas bahwa tidak ada yang salah dengan organisasi-organisasi tersebut, selain 'beberapa ketidakakuratan finansial'.[6] Dalam pandangan mereka, Menteri tidak menjalankan kebijakan integrasi, melainkan sebaliknya menjalankan kebijakan ekslusi[7] Özturk dan Kuzu menyebutkan, organisasi-organisasi Turki, menurut mereka, sangat kooperatif dengan pemerintah dan menjalankan aktivitasnya sesuai kerangka hukum. Setiap orang di Belanda mempunyai hak berasosiasi, dan keikutsertaannya perlu didorong bukan malah dihukum, Özturk dan Kuzu meng-

5 Surat Nomor 32824-75, *huruf miring dari saya, GS*.
6 http://www.elsevier.nl/Politiek/achterground/2014/11/Met-hun-kritiek-stonden-Kuzu-en-Ozturk-imago-Asscher-in-de-weg-1650195W/?intcmp=related-content. Diakses 24 Agustus 2015.
7 http://www.nu.nl/weekend/3929126/sluimerende-onverede-twee-anonieme-pvdaers-deed-muiten.html. Diakses 24 Agustus 2015.

klaim.[8] Karena kritikan ini, mereka dipecat dari kaukus sosialis di Parlemen. Mereka merespons dengan membentuk sebuah gerakan politik baru. Menurut Kuzu, Belanda merindukan sebuah gerakan yang bertujuan untuk menerima siapa pun dalam masyarakat yang ingin membangun masa depan yang memperlakukan semua orang dengan benar-benar setara.[9]

Sebagaimana Menteri Asscher, kedua anggota parlemen tersebut menyeru dalam kerangka hak-hak asasi manusia di mana kesetaraan dan kebebasan organisasi menjadi bagian dari kebijakan inklusi. 'Kesetaraan' dan 'kebebasan' seringkali disebut dalam perdebatan sebagai dua *core values* paling penting bagi masyarakat Belanda. Ketidaksepakatan antara kedua anggota parlemen tersebut dan Menteri Sosial bukanlah mengenai apakah nilai-nilai inti tersebut harus dihormati, melainkan lebih kepada apa yang mereka maksudkan dalam kehidupan sosial komunitas Belanda yang berbeda-beda.

Bagaimana nilai-nilai tersebut ditafsirkan ke dalam sikap dan bentuk perilaku yang konkret? Bagaimana nilai tersebut berkorespondensi dengan norma-norma dalam kehidupan sehari-hari? Usaha untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini datang dari sebuah dokumen pendidikan pemerintah Belanda yang mencoba menerjemahkan *core values* Belanda dalam bentuk konkret dengan mengaitkan nilai-nilai tersebut dengan norma perilaku sehari-hari di dalam masyarakat.

Nilai-nilai Inti Masyarakat Belanda: Pendidikan Pemerintah

Memang sangat sulit untuk memastikan apa nilai-nilai inti pada masyarakat tertentu, kecuali dalam bentuk yang sangat abstrak. Terma-terma seperti kesetaraan gender, otonomi, dan kebebasan

8 http://www.ad.nl/ad/nl/1012/Nederland/article/detail/3788487/2014/11/12/Grote-ruzie-binnen-PvdA/om-rol-Turkse-clubs-bij-integratie.dhtml. Diakses 24 Agustus 2015.

9 http://www.1limburg.nl/ozturk-en-kuzu-beginnen-eigen-beweging. Diakses 24 Agustus 2015.

individu memilih dan kebebasan berkehendak perlu diterjemahkan ke dalam prinsip-prinsip tindakan yang lebih nyata yang berjalan di masyarakat Belanda saat ini. Belakangan ini, Menteri Sosial melangkah lebih proaktif untuk mengedukasi publik, mengajarkan mereka makna konkret nilai-nilai inti Belanda dengan menghubungkannya dengan aktivitas-aktivitas tertentu.

Dalam sebuah booklet berjudul, *Nilai-nilai Inti Masyarakat Belanda (Kernwaarden van de Nederlandse samenleving)*,[10] bagian pendahuluan booklet tersebut ditujukan langsung kepada pendatang baru di masyarakat Belanda, seperti pengungsi dan imigran. Pendahuluan tersebut berbunyi:

> Dalam booklet ini, Anda membaca tentang nilai-nilai yang membentuk dasar masyarakat Belanda. Setelah Anda membacanya, Anda akan tahu lebih baik bagaimana kami di Belanda memperlakukan satu sama lain, dan mengapa? Barangkali Anda familiar dengan nilai-nilai ini. Namun, mungkin saja masyarakat Belanda sangat berbeda dengan masyarakat dari negara Anda berasal. Booklet ini memberikan ringkasan nilai-nilai inti yang terpenting, aturan sosial, dan hak-hak mendasar di Belanda. Anda akan membaca tentang kebebasan, kesetaraan dan solidaritas. Ini adalah nilai paling penting dalam masyarakat kita. Apa maksud nilai-nilai ini? Apa yang Anda perhatikan tentang nilai-nilai tersebut dalam kehidupan sehari-hari? Apa yang diharapkan masyarakat Belanda terhadap Anda? Dan apa yang Anda harapkan dari masyarakat Belanda? (Kernwaarden, 2014: 3).

Para penduduk baru di Belanda membaca bahwa Belanda adalah sebuah negara demokrasi dan konstitusional. Masyarakat Belanda mengenal, sebagaimana booklet tersebut menyebut, tiga klaster *core values*, yaitu kebebasan, kesetaraan dan solidaritas.

10 http://www.1limburg.nl/ozturk-en-kuzu-beginnen-eigen-beweging. Diakses 24 Agustus 2015.

Booklet tersebut merinci lebih lanjut bagaimana *core values* itu diterjemahkan ke dalam masyarakat Belanda, dan hak-hak kongkret serta kewajiban yang mereka butuhkan.

Contohnya, kebebasan berarti kebebasan beragama. Setiap penduduk mempunyai kebebasan ini, dan ini membutuhkan kewajiban mengakui kebebasan yang sama bagi orang lain (Kernwaarden, 2014: 6). Kebebasan berekspresi berarti bahwa setiap individu bebas mengutarakan pendapatnya, meskipun pendapatnya itu menyakitkan bagi orang lain. Kecuali, jika pendapat tersebut memuat unsur penghinaan, diskriminasi atau ancaman, seseorang bisa menempuh jalur hukum (Kernwaarden, 2014: 7). Kebebasan juga berarti kebebasan untuk memutuskan gaya hidup dan diri sendiri. Ini berarti juga kebebasan perempuan untuk melakukan aborsi, atau kebebasan orang-orang yang sakit untuk memilih *euthanasia* (mati dengan cara yang tidak menyakitkan karena penyakit yang tidak dapat disembuhkan) dalam kondisi-kondisi tertentu (Kernwaarden, 2014: 8).

Kesetaraan berarti kesetaraan di hadapan hukum bagi setiap warga negara, dan ini berarti perlakuan setara antara laki-laki dan perempuan, homoseksual dan heteroseksual, dan orang-orang difabel. Diskriminasi etnis atau agama termasuk yang dilarang (Kernwaarden, 2014: 9-10). Solidaritas berarti bahwa setiap warga negara mempunyai kewajiban untuk membayar pajak, dan bahwa orang-orang miskin dan sakit mempunyai hak untuk mendapat dukungan finansial. Juga, semua orang mempunyai hak untuk mendapatkan upah minimal (Kernwaarden, 2014: 11).

Warga Belanda Keturunan Turki dan Nilai-Nilai Integrasi

Upaya lain untuk mengkonkretkan *core values* adalah dengan cara mengaitkan dengan norma dan prilaku sehari-hari datang dari laporan Badan Perencanaan Sosial dan Budaya tahun 2012 *Nearer to Each Other*?, laporan ini memiliki kesamaan dengan kutipan Menteri Sosial dalam suratnya ke Parlemen (lihat di atas). Badan

Perencanaan Sosial dan Budaya, dalam laporan tersebut, mencoba untuk mengoperasionalkan nilai-nilai inti Belanda dengan menerjemahkannya ke dalam pertanyaan-pertanyaan konkret dalam sebuah *polling* yang membandingkan kelompok-kelompok etnis di Belanda. Berikut adalah ringkasan singkat tentang beberapa topik dalam penyelidikan.

Dalam laporan ini, para peneliti menyimpulkan bahwa secara umum tingkat integrasi imigran di masyarakat Belanda (dalam konteks ini: warga negara Belanda Suriname, Belanda Antilia, Belanda Maroko, dan Belanda Turki) cenderung turun daripada naik.

Laporan tersebut menyebutkan tiga faktor utama yang berkontribusi dalam penurunan level integrasi:

- Meningkatnya konsentrasi etnik di lingkungan tertentu;
- Memburuknya iklim sosial: meningkatnya rasisme, persepsi negatif tentang Islam oleh masyarakat mayoritas;
- Pentingnya agama bagi imigran;
- Meningkatnya pengangguran di kalangan imigran (Huijnk dan Dagevos, 23).

Salah satu indikator yang digunakan para peneliti dalam mengukur level integrasi (selain dari masalah bahasa, pengalaman diskriminasi, dan frekuensi hubungan dengan masyarakat Belanda) adalah sejauh mana nilai-nilai inti masyarakat Belanda mayoritas dijalankan oleh kelompok-kelompok imigran yang beragam. Dalam sejumlah daftar pertanyaan, yang hanya saya berikan sedikit kutipannya, para peneliti tersebut menerjemahkan nilai-nilai seperti kesetaraan, kebebasan berpendapat, dan otonomi individual ke dalam dalam pertanyaan yang konkret.

Sebagian hasil dari penelitian Badan Perencanaan Sosial dan Budaya dapat dilihat sebagai berikut.

	Turki	Maroko	Suri-name	Antilia	Mayoritas Belanda
Dalam keluarga, suami harus bertanggung jawab atas pemasukan keluarga	24	26	13	15	8
Menjadi lebih penting bagi anak laki-laki daripada anak perempuan untuk mempunyai pendapatan sendiri	30	27	16	20	10
Perempuan harus berhenti bekerja ketika mempunyai anak	23	24	15	10	14
Jika perempuan menginginkan, ia bisa saja melakukan aborsi	35	24	64	61	74
Jika seseorang tidak ingin hidup lebih lama dan menderita sekali karena sakit, maka dia juga dapat memilih untuk mengakhiri hidupnya	40	22	74	72	85
Homoseksual dan lesbian dapat menjalani kehidupan sesuai yang diinginkan	54	62	86	84	91
Bagi saya adalah menjadi problem jika anak-anak saya menjalin hubungan dengan sesama jenis	75	76	34	32	17

Semua pertanyaan di atas mengoperasikan nilai inti (*core values*) kesetaraan dengan menghubungkannya ke dalam orientasi

nilai tertentu. Apa yang dijelaskan oleh angka tentang perbedaan orientasi nilai antara masyarakat Belanda-Turki dengan mayoritas warga Belanda ini? Secara umum, warga Belanda keturunan Turki menyetujui banyak hal terkait kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, namun dalam hal ini mereka lebih konservatif dibandingkan dengan mayoritas warga Belanda. Juga, mereka kurang terbuka terkait euthanasia dan aborsi dibandingkan dengan masyarakat Belanda, dan mereka mempunyai kesulitan lebih dalam menyikapi homoseksualitas, meskipun mayoritas masyarakat memperluas kebebasan memilih bagi laki-laki homoseksual dan perempuan lesbian.

Pluralitas Nilai atau *Leitkultur*?

Jika kita membaca temuan dari penelitian Badan Perencanaan Sosial dan Budaya dengan bantuan observasi yang dilakukan Forst dan Ricoeur, kita dapat mengambil kesimpulan bahwa mayoritas warga Belanda, Belanda Suriname dan Belanda Antilia tidak toleran terhadap pelaku homoseksual; mereka cenderung *mengafirmasi:* mereka tidak menerima pelaku homoseksual yang tidak sesuai keyakinan dan kecenderungan mereka; mereka menerima pelaku homoseksual dan menganggap mereka tidak ada bedanya dengan yang lain. Jika ketiga komponen toleransi yang diajukan Forst diterima, maka masyarakat Belanda Maroko dan Turki dapat dinyatakan toleran terkait dengan homoseksualitas. Mereka keberatan dengan homoseksualitas (termasuk tidak menerima jika keturunannya menjadi seorang homoseksual atau lesbian), namun mereka menerima jika ada orang lain yang menjadi homoseksual. Dalam terma Ricoer, mayoritas dari mereka menghargai hak-hak orang lain yang memilih menjadi berbeda. Jika saja toleransi bermakna 'sebuah tindakan yang memperbolehkan orang lain mengambil jalan berpikir dan bertindak yang berbeda dari apa yang dipikirkan dan dilakukan seseorang bagi dirinya', maka mereka dapat dikatakan toleran.

Toleransi membutuhkan peran yang lebih dari pemerintah daripada dari individual, sebagaimana Ricoeur berargumen. Sikap abstensi pemerintah mengenai apa yang dianggap sebagai sebuah 'kebenaran' berimplikasi bahwa keadilan (memberikan setiap individu haknya) lebih sentral daripada 'kebenaran', meskipun netralitas absolut sebuah negara jika bisa sampai pada kebenaran merupakan hal yang ideal. Berbicara tentang *core values* dalam konteks hak dan kewajiban, sebagaimana booklet di atas lakukan untuk para pendatang baru, pemerintah menunjukkan bagaimana negara mengharapkan warganya berperilaku di ruang publik. Namun, semakin konkret penerjemahan ini dilakukan, semakin problematik masalahnya terkait prinsip tidak untuk mengintervensi keyakinan warganya. Jika pemerintah meminta warganya untuk meyakini sesuatu sebagai yang benar, maka pemerintah menabrak kebebasan berkehendak warganya. Oleh karenanya pemerintah akan melanggar nilai-nilai inti tersebut. Satu-satunya hal yang bisa dilakukan pemerintah adalah mengharapkan setiap warganya untuk tunduk terhadap hukum. Untuk kepentingan masyarakat yang stabil, pemerintah bisa melakukan stimulasi lanjutan terhadap warganya untuk bersikap toleran pada level individu, yaitu untuk bersedia menerima keyakinan dan prilaku orang lain meskipun boleh jadi ia tidak menerimanya. Sebagai contoh: banyak orang di masyarakat Belanda pada prinsipnya menolak praktik aborsi. Namun, ini merupakan kebebasan warga untuk melakukan aborsi sebagai keyakinan yang kuat, dan untuk menyuarakan bahwa aborsi itu salah. Pemerintah tidak dapat melarang warga untuk mempunyai keyakinan tersebut. Namun, pemerintah dapat meminta warganya untuk bersikap toleran terhadap orang lain, yang dalam hal ini melakukan aborsi.

Di dalam beberapa catatan kebijakan, tampaknya pemerintah seolah-olah ingin lebih direktif dari sebelumnya. Dalam sebuah surat kebijakan *Integratie, Binding, Burgerschap (*Integrasi, Keteri-

katan, Kewarganegaraan*)* tahun 2011,[11] pemerintah meyatakan bahwa integrasi tidak mengubah prinsip dasar tatanan masyarakat. Prinsip dasar ini tidak hanya mencakup 'nilai-nilai inti' masyarakat, tapi juga meliputi bahasa, membangun cara atau 'prilaku tak tertulis dan aturan bertindak yang berkembang dalam perjalanan sejarah (…) (Integratie, Binding, Burgerschap, 5). Pernyataan ini seakan menegaskan bahwa para pendatang tidak dapat hidup dengan mengikuti seperangkat 'norma tak tertulis' lain yang terbentuk di wilayah publik. Saya berasumsi bahwa *Policy Paper* yang terisolasi ini tidak dimaksudkan sebagai landasan serius dalam kebijakan publik, karena ini bisa berarti bahwa integrasi hanya dapat dilihat sebagai asimilasi total dalam detail kehidupan sehari-hari.

Salah satu kesimpulan dari laporan Badan Perencanaan Sosial dan Budaya tahun 2012 adalah bahwa dibandingkan dengan komunitas lain, warga Belanda Turki memiliki tingkat integrasi yang rendah. Mereka kurang berinteraksi dengan warga Belanda mayoritas, kurang memahami bahasa Belanda, posisi mereka dalam pasar tenaga kerja dan di sekolah tidak bagus serta mereka mempunyai pandangan 'tradisional' tentang nilai-nilai moral (Huijnk dan Dagevos: 14). Rendahnya nilai integrasi ini, menurut Badan Perencanaan Sosial dan Budaya, dapat dikaitkan dengan beberapa faktor, yang di antaranya telah disebutkan di atas. Namun, salah satu faktor paling mungkin adalah afiliasi yang kuat terhadap organisasi keagamaan dalam komunitas Turki. Jika dibandingkan dengan tiga grup imigran lain dalam penelitian tersebut, warga Belanda keturunan Turki mempunyai organisasi keagamaan yang kuat dan stabil. Sejumlah insiden yang mengundang perdebatan publik di media, menarik perhatian pada komunitas keturunan Turki. Gambaran yang paling umum dalam perdebatan publik, khususnya di ranah politik dan media, adalah bahwa komunitas Belanda keturunan Turki kurang terbuka terhadap masyarakat se-

11 Integratie, Binding, Burgerschap. Den Haag: Ministry of Social Affairs 2011, website Rijksoverheid, http://www.rijksoverheid.nl/documenten-en-publicaties/notas/2011/06/16/integratienota.html. Diakses 24 Agustus 2015.

cara luas, dan lebih berorientasi pada masyarakat Turki. Dalam kaitan ini, terma 'komunitas pararel' atau 'masyarakat paralel' mengemuka. Menindaklanjuti laporan dari Badan Perencanaan Sosial dan Budaya, Menteri Sosial memutuskan untuk fokus pada peran yang dimainkan oleh organisasi keagamaan Turki dalam proses integrasi yang stagnan, dan orientasi nilai yang berbeda dari warga Belanda keturunan Turki. Untuk itu, Menteri Asscher meminta dua akademisi, Nico Landman and Thijl Sunier, yang merupakan ahli dalam bidang Islam Turki, untuk melakukan penelitian terhadap empat organisasi keagamaan Turki. Perdebatan seputar laporan ini menimbulkan kontroversi dengan dua politisi Belanda keturunan Turki, Kuzu dan Öztürk.

Dalam Laporan Landman dan Sunier (2015) konsep 'masyarakat society' dianalisis. Landman dan Sunier membedakan empat dimensi yang berkaitan dengan konsep 'masyarakat paralel':[12]

1. Hubungan sosial, jaringan, dan organisasi;
2. Orientasi *dan nilai-nilai* yang dibagi (shared) dalam sebuah komunitas;[13]
3. Proses sosialisasi, pendisiplinan, memengaruhi, dan kontrol sosial;
4. Menerapkan norma-norma kelompok melalui aturan dan hukum institusi.

Di sini, saya fokus pada apa yang mereka katakan tentang bentuk kedua dari paralelisme, yaitu asumsi bahwa terdapat sistem orientasi nilai yang distingtif di antara kelompok-kelompok yang berbeda dalam masyarakat Belanda. Sebagaimana kita lihat di atas, data dari Badan Perencanaan Sosial dan Budaya menunjukkan

12 Sunier, Thijl and Nico Landman, *"Turkse Islam: Actualisatie van Kennis over Tirkse Religieuze Stromingen en Organisatie in Nederland*" ("Islam Turki: Aktualisasi Pengetahuan tentang Gerakan dan Organisasi Keagamaan Warga Turki di Belanda"). Studi literatur oleh Kementerian Sosial dan Ketenagakerjaan, Den Haag: Kementerian Sosial dan Ketenagakerjaan Juni, 2014, situs web Vrije Universiteit Amsterdam. Diakses 19 Februari 2015.

13 http://www.tweedekamer.nl/kamerstukken/detail?id=2014D33859&did=2014D33859, diakses 24 Agustus 2015. Huruf miring dari penulis.

bahwa warga Belanda keturunan Turki maupun Maroko mempunyai orientasi nilai yang berbeda dari warga mayoritas. Apakah ini berarti bahwa sistem nilai yang disebarluaskan oleh organisasi keagamaan Turki di Belanda bertentangan dengan sistem nilai yang berlaku di masyarakat Belanda?

Landman dan Sunier berargumen bahwa kesimpulan ini tidak dapat ditarik dari hasil laporan Badan Perencanaan Sosial dan Budaya perihal integrasi. Mereka menunjukkan bahwa ini bisa saja terjadi jika kita berasumsi bahwa orientasi nilai itu seluruhnya statis dan pasti. Namun, baik masyarakat Belanda dan komunitas Muslim yang merupakan bagian dari masyarakat tersebut bukan tidak bisa berubah. Pendekatan esensialis terhadap Islam (atau terhadap agama dan kultur lain dalam hal ini) tidak banyak membantu untuk menganalisis dalam cara apakah orientasi nilai berkembang dan berubah. Sebagaimana antropolog Talal Asad berpendapat, Islam akan lebih baik dilihat sebagai 'tradisi diskursif'. Dengan konsep heuristik ini, Asad ingin menjelaskan bahwa Islam bukanlah sekumpulan hal yang Muslim lakukan atau katakan, bukan juga sebuah ideologi totalitarian, melainkan sebuah tradisi yang hidup di mana penganutnya selalu terlibat dalam perdebatan tentang apa sesungguhnya yang dimaksud dengan menjadi Muslim yang baik.

Diskursus-diskursus ini secara konseptual berkaitan dengan masa lalu (ketika praktik dilembagakan, dan darinya pengetahuan tentang inti dan pelaksanaan yang benar ditransmisikan) dan masa depan (bagaimana inti praktik tersebut dapat dijamin dengan baik dalam jangka pendek maupun panjang, atau mengapa praktik tersebut harus dimodifikasi atau ditinggalkan), melalui masa sekarang (bagaimana praktik tersebut dihubungkan dengan praktik-praktik lainnya, institusi, dan kondisi sosial).[14]

14 Talal Asad, "The Idea of an Anthropology of Islam", makalah pada the Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown: Georgetown University 1986, 14, website Amherst College, http://www.amherst.edu/system/files/media/1215/asad%2520the%2520oldea%2520of%2520an%2520Anthropology%2520of%2520Islam.pdf. Diakses 27 Agustus 2015.

Jika demikian kasusnya, para peneliti berargumen, seseorang tidak dapat menarik kesimpulan orientasi nilai masyarakat keturunan Turki Muslim di Belanda langsung dari kepatuhan mereka kepada agama (Sunier, Thijl dan Nico Landman: 17). Namun, orientasi nilai tersebut menjadi bagian dari diskursus yang berlangsung tentang bagaimana nilai-nilai Islam menjadi berarti bagi kehidupan mereka sekarang, dengan pandangan tentang masa depan masyarakat. Tidak hanya komunitas Muslim saja yang terlibat dalam perdebatan terus-menerus tentang interpretasi tradisi yang benar. Hal yang sama juga berlaku bagi masyarakat Belanda. Tentu saja ada komunitas lain seperti Kristen Ortodoks dan Yahudi yang sama-sama berbagi orientasi nilai dengan komunitas keturunan Maroko dan Turki di Belanda terkait dengan asas persamaan dan kebebasan. Tidak ada kebulatan suara dalam masyarakat Belanda atas, misalnya, aborsi, homoseksual, atau cara solidaritas kaya dan miskin seharusnya terbentuk. Barangkali ada konsensus luas tentang *core values* seperti kemerdekaan, kebebasan atau solidaritas, namun jangkauan yang pasti, dan penerjemahan nilai-nilai tersebut dalam praktik sehari-hari sangat beragam. Jika saja ada sebuah 'kultur Belanda', maka itu, sama halnya dengan kultur dan agama lainnya, merupakan sebuah tradisi diskursif.

Poin lain yang peneliti ungkapkan, tidak adanya kesepakatan bersama di antara pemikir politik tentang keinginan atas sebuah kerangka nilai bersama dalam masyarakat. Apakah memang benar bahwa hubungan masyarakat berada dalam kondisi bahaya jika semua anggotanya tidak sepakat tentang interpretasi nilai-nilai inti yang pasti seperti kebebasan, keadilan dan persamaan?

Para peneliti tidak memberanikan diri untuk menjawab pertanyaan tersebut, karena dianggap di luar lingkup penelitian mereka. Meski demikian, mereka mencoba mengkontekstualisasikan terma 'paralelisme' yang dipakai Menteri Sosial dalam daftar pertanyaan penelitian. Terma ini, mereka jelaskan, sering digunakan dalam perdebatan di Jerman, di mana 'kultur paralel' para imigran

(khususnya pendatang Muslim) dipertentangkan dengan kultur masyarakat mayoritas, yang dalam konteks perdebatan seharusnya menjadi 'kultur dominan' (*Leitkultur*) negara Jerman (Schiffauer, 2008). Seorang antropolog Werner Schiffauer, yang meneliti gerakan radikal Milli Görus di Jerman, menganjurkan sebuah pendekatan yang lebih rileks untuk menilai pluralitas. Dia menjelaskan bahwa ada kesepakatan di antara para penganjur *Leitkultur* Jerman terkait *Leitkultur* ini terdiri dari apa saja. Apakah ini tradisi toleransi masyarakat Eropa secara umum, ataukah sesuatu yang khas Jerman? (Schiffauer, 2008: 10) Schiffauer tidak membantah bahwa terdapat masalah besar dalam integrasi masyarakat Turki di Jerman. Akan tetapi, dia tidak menganggap bahwa penekanan pada 'nilai-nilai' sebagai sistem ide yang statis, akan membantu untuk menemukan solusi atas masalah-masalah ini. Namun, dia melihat bahwa akan selalu ada titik-titik tertentu yang tumpang tindih antara kultur dan praktik, dan juga jaringan lokal temporer. Itu semua adalah dasar negosiasi komunalitas (Schiffauer, 2008: 94).

Ketika para penganjur 'objektivitas moral' (Sunier, dkk., 2015: 19) mengklaim loyalitas eksklusif kepada seperangkat nilai yang pasti, para pengkritik pendekatan ini, seperti Tariq Modood, berpendapat bahwa mentalitas 'melukis garis di atas pasir' *(drawing a line in the sand)* ini dapat dengan mudah mengantarkan pada penguatan posisi-posisi yang bahkan lebih berbahaya bagi kohesi sosial (Modood, 2009: 164-185).

Modood menganjurkan untuk pendekatan pragmatis, kasus-per-kasus dalam perdebatan tentang nilai dan norma. Tentu saja, negosiasi ini seharusnya tidak netral nilai; harus ada batasan normatif dan juga praktis mengenai apa yang bisa diakomodasi. Batas-batas normatif ditentukan oleh apa yang disebut Parekh sebagai 'nilai publik operatif masyarakat' (*society's operative public value*). Kesetaraan, otonomi, kebebasan individu untuk memilih dan berkehendak, dan juga aturan-aturan yang lebih umum terkait

tindakan seperti keadilan, keseimbangan dan kesepakatan bersama termasuk merupakan nilai-nilai operatif tersebut.

Para aktor dalam debat tidak perlu sepakat tentang norma-norma yang diambil dari nilai-nilai tersebut. Ada ruang di publik untuk berbeda pendapat tentang peran spesifik laki-laki dan perempuan, aborsi, dan bahkan tentang batasan kebebasan ekspresi. Poin pentingnya adalah bahwa seluruh aktor harus mematuhi hukum, bahwa negara harus menerapkan hukum tersebut dengan adil, dan bahwa baik negara maupun warga negara harus didorong untuk menahan diri mereka dengan melakukan toleransi. Dalam konteks Eropa, para sarjana Muslim seperti Tariq Ramadan mencoba mengembangkan sebuah dasar dari apa yang disebut oleh Richard Rorty sebagai 'pemahaman bersama' (*shared understanding)* tentang nilai-nilai dalam pengertian yang luas (Ramadan, 2004). Mengenai aplikasinya dalam konteks masyarakat Belanda saat ini, kita dapat melihat bahwa ada keterbukaan dan perkembangan tertentu dalam sikap para migran; juga, bahwa kegiatan mereka sebagian ditujukan untuk membangun jembatan dengan masyarakat Belanda mayoritas.

Kesimpulan

Dalam memahami konsep toleransi, yang mendasari artikel ini, saya membedakan antara afirmasi (*affirmation*), toleransi dan pengabaian (*indifference*) (Forst, 2003: 72). Dalam perdebatan publik, perbedaan-perbedaan ini kadang-kadang menjadi kabur. Misalnya, ketika seseorang berkata bahwa Kristen ortodox atau Muslim seharusnya 'lebih toleran' terhadap pelaku LGBT, mereka sesungguhnya bermaksud bahwa Kristen Ortodoks dan Muslim seharusnya mengafirmasi pertimbangan orang-orang dengan orientasi seksual yang berbeda. Sebagaimana telah kita lihat, ada kecenderungan di antara mayoritas warga Muslim keturunan Maroko dan Turki di Belanda untuk bersikap toleran terhadap pelaku homoseksual. Ini

bukan berarti bahwa mereka dengan sepenuh hati mengiyakan orientasi homoseksual, yang membuat mereka rentan terhadap kritik sebagai intoleran (tidak afirmatif).

Saya juga membedakan antara bagaimana cara toleransi dijalankan oleh otoritas pemerintah maupun individu. Toleransi oleh pemerintah bisa berarti bahwa otoritas pemerintah tidak dapat memutuskan kebenaran atas sebuah keyakinan bagi warga negaranya. Pemerintah tidak dapat mengirim 'polisi pemikiran' (*thought police*) untuk mengoreksi keyakinan masyarakatnya yang sudah terpatri dan mendalam. Sikap diam pemerintah dalam hal ini berakar dari keinginan untuk menegakkan keadilan, yaitu kesetaraan semua warga di depan hukum. Hukum tidak berhak memberikan pernyataan tentang kebenaran, yaitu konten yang diyakini masyarakat terkait benar atau baik.

Bagi individu, prinsip penuntunnya adalah sikap menghormati orang lain sebagai orang (*person*). Penghormatan di sini tidak sama dengan penghormatan terhadap keyakinan orang lain. Keyakinan ini bisa jadi sangat menggangu dan, dalam kaca mata warga yang toleran, bahkan bisa sangat memuakkan dan salah. Namun demikian, toleransi meminta kita untuk hidup berdampingan dengan orang lain meskipun dengan 'opini-opini yang keliru' atas dasar penghormatan.

Pada tahap awal proses migrasi, perdebatan tentang toleransi belum mempunyai batasan-batasan yang jelas seperti sekarang. Dahulu, asumsinya adalah bahwa orang dapat hidup bersama dalam satu masyarakat sebagai warga dengan beragam latar belakang keyakinan dan nilai selama setiap warga menganut nilai-nilai inti tentang kebebasan, kesetaraan dan solidaritas. Belum ada perdebatan mendalam tentang bagaimana nilai-nilai tersebut diterjemahkan ke dalam apa yang disebut Modood sebagai 'nilai-nilai publik operatif' (*operative public values*) (Modood, 2009: 183). Kemungkinan asumsi pada waktu itu adalah bahwa minoritas pada waktunya

akan menyesuaikan diri dengan norma-norma dalam masyarakat mayoritas.

Sejak akhir 1990-an, *core values*, terutama penerjemahannya ke dalam praktik sehari-hari, semakin mendapat tempat dalam perdebatan publik. Perdebatan tentang *core values* merupakan ekspresi dari sebuah kegelisahan akan kohesi sosial di dalam masyarakat Belanda yang sangat majemuk. Para ahli yang menganjurkan pendekatan mono-kultural menuntut asimilasi minoritas pada level 'nilai publik operatif' minoritas. Mereka berargumen bahwa nilai-nilai inti masyarakat Belanda dan cara nilai-nilai tersebut diterjemahkan ke dalam praktik yang konkret, bukan bersifat lokal melainkan universal.

Pemerintah Belanda telah menyerukan agenda penyeragaman dalam penerapan konkret *core values,* yaitu penerjemahan nilai-nilai inti tersebut ke dalam 'nilai publik operatif', dengan berbagai cara. Salah satunya adalah penyebaran konkretisasi *core values* dalam brosur pendidikan, yang menjelaskan dalam cara yang sangat kongkrit apa yang 'kami' harapkan dari 'kamu' (para pendatang) di Belanda, dan sebaliknya apa yang 'kamu' harapkan. Cara lain *core values* (maksudnya nilai kongkrit operatif) masuk di dalam kebijakan pemerintah Belanda adalah bahwa nilai tersebut berfungsi sebagai salah satu kriteria untuk mengawasi organisasi keagamaan Turki; monitoring ini dianggap perlu, menurut pemerintah, karena terdapat risiko serius yang diakibatkan oleh organisasi-organisasi ini karena mereka akan membentuk komunitas nilai yang pararel, yang mengarahkan warga Belanda keturunan Turki kepada identitas Turki dari pada identitas Belanda-Turki. Dalam kegelisahan ini, pemerintah berisiko dalam berkompromi dengan ide abstensi sebagaimana ditawarkan Paul Ricoeur. Meskipun demikian, Ricoeur berargumen bahwa tidak mungkin bagi negara untuk bersikap netral secara total terhadap keyakinan, kepercayaan, dan nilai-nilai dari warganya, karena abstensi total adalah sebuah gagasan terbatas. Namun, abstensi pemerintah sebaiknya dimaksimalkan khususnya

ketika bersinggungan dengan keyakinan, kepercayaan dan pertimbangan nilai dari kelompok minoritas. Hal ini berkaitan dengan apa yang Rawl sebut tentang keadilan: upaya khusus seharusnya dibuat untuk menjamin hak-hak minoritas (Ricoeur, 1991: 299).

Poin lainnya adalah bahwa seperangkat nilai yang dianut oleh minoritas dan mayoritas tidak pernah dituliskan secara jelas. Nilai-nilai tersebut selalu diperdebatkan dalam tradisi yang hidup. Itulah sebabnya akan sangat membantu untuk melihat 'Islam' (dan agama lainnya juga, dalam hal ini) tidak sebagai entitas yang monolitik, namun sebuah tradisi diskursif di mana suara-suara yang beragam dapat dipilah-pilah. Perdebatan internal dapat ditunjang dengan ukuran-ukuran yang menunjang pertumbuhan keragaman internal dalam komunitas Muslim. Situasinya menjadi sangat rusak jika mayoritas membuat gagasan yang tidak mungkin berjalan, menuntut minoritas untuk berasimilasi secara total. Di dalam laporan penelitian yang saya kutip di atas, para peneliti sendiri telah menjelaskan bahwa baik minoritas migran maupun komunitas mayoritas Belanda sangat beragam ketika mereka berdiskusi tentang nilai. Filsuf seperti Rawls mengingatkan kita bahwa inilah yang memang selalu terjadi. Sebuah masyarakat mono-kultural dengan keserasian nilai dan norma yang sempurna tidaklah ada di dunia nyata (Modood, 2009: 185).

Bibliografi

Asad, Talal. “The Idea of an Anthropology of Islam“, Occasional paper oft he Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown: Georgetown University 1986, 14. Website of Amherst College. http://www.amherst.edu/system/files/media/1215/asad%2520the%2520oldea%2520of%2520an%2520Anthropology%2520of%2520Islam.pdf. Diakses 27 Agustus 2015.

Boenders, Welmoet dan Meryem Kandaz. 2002. ‘Imams in the Netherlands and Islam teachers in Flanders’, in: Wassif Shadid and Pieter Sjoerd van Koningsveld (eds,), *Intercultural Relations and Feligious Authorities: Muslims in the European Union*. Leuven: Peeters.

Forst, Rainer. 2003. ‘Toleration, Justice and Reason’, in: Catriona McKinnon and Dario Castiglione (eds.), The Culture of Toleration in Diverse Societies. Manchester: Manchester University Press.

Huntington, Samuel. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.

Huijnk, Willelm dan Jaco Dagevos. Dichter bij elkaar? De sociaal-culturele positie van niet.Westerse migranten in Nederland. Den Haag: SCP 2012. Website of the Sociaal Cultureel Planbueau. http://www.scp.nl/Publicaties/Alles_publicaties/Publicaties_2012/.

Integratie, Binding, Burgerschap. Den Haag: Ministry of Social Affairs 2011. Website Rijksoverheid. http://www.rijksoverheid.nl/documenten-en-publicaties/notas/2011/06/16/integratienota.html. Diakses 24 Agustus 2015.

Kernwaarden van de Nederlandse Samenleving, Den Haag: Ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid 2014. Developed by Pro Demos, house for democracy and the constitutional state. Publication nr s 73-622356. Website Rijksoverheid. http://www.rijksoverheid.nl/documenten-en-publicaties/brochures/2014/05/21/kernwaarden-nederland.html. Diakses 24 Agustus 2015.

Modood, Tariq. 2009. 'Muslims, Religious Equality and Secularism', in: Geoffrey Brahm Levey and Tariq Modood (eds.), *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ramadan, Tariq. 2004. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University.

Ricoeur, Paul.1991.'Tolerance, intolerance, intolerable', in: Paul Ricoeur, Lectures 1: *Autour du Politique*. Paris: Editions du Seuil.

Sunier, Thijl dan Nico Landman. Turkse Islam: Actualisatie van kennis over Tirkse religieuze stromingen en organisatie in Nederland. Een literaturrstudie in opdracht van het Ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid, The Hague: Ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid June 2014. Website of the Vrije Universiteit Amsterdam. http://www.fsw.vu.nl/en/Image/Samenvatting%20TRSO%20rapport%20SunierLandman%202014_tcm31-421420.pdf. Diakses 19 Februari 2015.

Schiffauer, Werner. 2008 *Parallelgesellschaften: Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz*. Bielefeld.

Website on the Nederlandse Omroep Stichting (NOS). http://nos.nl/artikel/2003679-pvda-kamerlenden-uit-fractie-na-kritiek-op-asscher.html. Diakses 25 Agustus 2015.

Nomor surat 32824-75. Website of the Tweede Kamer der Staten-Generaal. http://www.tweedekamer.nl/kamerstukken/detail?id=2014D33859&did=2014D33859. Diakses 24 Agustus 2015.

Website of *Elsevier.* http://www.elsevier.nl/Politiek/achterground/2014/11/Met-hun-kritiek-stonden-Kuzu-en-Ozturk-imago-Asscher-in-de-weg-1650195W/?intcmp=related-content. Diakses 24 Agustus 2015.

Website of *Nu.nl.* http://www.nu.nl/weekend/3929126/sluimerende-onverede-twee-anonieme-pvdaers-deed-muiten.html. Diakses 24 Agustus 2015.

Website of the Algemeen Dagblad. http://www.ad.nl/ad/nl/1012/Nederland/article/detail/3788487/2014/11/12/Grote-ruzie-binnen-PvdA/om-rol-Turkse-clubs-bij-integratie.dhtml. Diakses 24 Agustus 2015.

Website of 1Limburg. http://www.1limburg.nl/ozturk-en-kuzu-beginnen-eigen-beweging. Diakses 24 Agustus 2015.

Toleransi dalam Perspektif Orang Maluku

Rachel Iwamony

Toleransi merupakan salah satu sikap hidup yang harus dikembangkan dalam masyarakat. Di Maluku, masyarakat didorong untuk hidup toleran dengan orang lain melalui salah satu ungkapan lokal yang terkenal, yaitu *ale rasa beta rasa* atau *I feel what you feel.* Ungkapan ini menegaskan bahwa akal bukan satu-satunya yang harus diandalkan dalam membentuk perilaku manusia. Perasaan memiliki peranan yang sama penting sebab perasaan menjadi pengendali positif dalam mengatur perilaku manusia.

Saat mulai menulis artikel ini, saya sebagai orang Maluku bertanya pada diri saya sendiri, "apakah tepat menuliskan judul sedemikian rupa?" Pertanyaan ini muncul dalam kaitannya dengan fakta bahwa satu dekade yang lalu, orang-orang Maluku terlibat dalam satu konflik terburuk yang membawa orang-orang Kristen dan Muslim saling berperang antara satu dengan yang lain. Lalu, saya mendorong diri pada suatu gagasan bahwa seseorang tidak dapat mengabaikan pengalaman buruk itu, namun menghabiskan perhatian hanya pada pengalaman buruk tidak akan membantu dalam mencari berbagai aspek positif yang masih ada dalam kehidupan orang-orang Maluku. Sebelum kita masuk dalam eksplorasi itu, kita harus melihat apa yang saya maksud dengan kata toleran dalam artikel ini.

Istilah "toleransi" memiliki banyak definisi. Saya memahami kata ini dengan sederhana melalui *Cambridge Dictionary*. Kamus

ini menuliskan beberapa definisi dan saya hanya mengambil dua pengertian: a) *willingness to accept feelings, habits, or beliefs that are different from your own* (kesediaan untuk menerima perasaan, kebiasaan, atau keyakinan yang berbeda dari diri Anda)*;* b) *the ability to accept, experience, or survive something harmful or unpleasant* (kemampuan untuk menerima, mengalami, atau bertahan hidup terhadap sesuatu yang membahayakan atau tidak menyenangkan. Kedua definisi ini memiliki satu gagasan utama yakni setiap orang adalah subjek yang secara aktif menunjukkan kesediaan dan kemampuannya untuk menerima perbedaan.

Berdikusi tentang toleransi dalam kehidupan religius, Kuntowijoyo (1998) mengatakan bahwa "adalah lebih baik berbicara tentang kerja sama daripada bicara tentang toleransi". Kuntowijoyo (1998) mengajukan bahwa toleransi cenderung kembali pada masa lalu dan menegaskan *status quo.* Memang menurut saya, kerja sama membawa orang untuk bekerja bersama secara dekat untuk mencapai tujuan bersama, tetapi tidak membantu orang untuk menyadari, menghormati, dan untuk mengolah keragaman yang ada dalam kehidupan sehari-hari. Sementara toleransi mendorong orang untuk mengatasi egonya sendiri dan maju untuk membagikan hidup bersama yang lain. Akan tetapi, toleransi sungguh ada dengan sendirinya. Dia ditentukan dan dibentuk oleh pendidikan sosial. Di Maluku, orang-orang masuk pendidikan sosial informal yang diatur oleh ungkapan lokal mereka *ale rasa beta rasa* atau saya merasakan apa yang Anda rasa.

Toleransi Berarti Berbagi Rasa

Pepatah lokal orang Maluku *ale rasa beta rasa* juga dikenal di seluruh wilayah Maluku. Orang-orang Maluku biasanya mengungkapkan pepatah ini kepada orang lain yang tidak hanya sedang menghadapi kesulitan atau mengalami kesedihan, tetapi juga kepada orang yang sedang berbahagia dan bersukacita. Ungkapan ini berbicara tentang perasaan manusia yang mengarahkannya untuk mengambil

tindakan. Perasaan merupakan satu aspek yang penting dalam hidup manusia karena perasaanlah yang mengontrol emosi. Dengan emosi, manusia mampu merespon persoalan manusia itu sendiri. Kata emosi *(emotion)* merupakan turunan dari satu kata kerja Latin *movere* yang berarti menggerakkan. Kata ini menimbulkan suatu gagasan bahwa emosi adalah prasyarat kesediaan untuk beraksi. Secara tepat, emosi memainkan peran untuk mengontrol kebiasaan dan tingkah laku seseorang. Sayangnya, pada umumnya kita hanya menghubungkan diri kita dengan sang liyan dengan kalkulasi logis kita. Hal itu merupakan lawan dari gagasan *ale rasa beta rasa.* Pepatah ini menekankan bahwa kamu tidaklah sendirian dalam hidupmu. Saya di sini bersamamu sebagaimana kamu di sana bersamaku. Pepatah ini mengajarkan kepada orang-orang Maluku untuk tidak hanya memahami orang dengan hidup mereka, tetapi juga mengalami perasaan dan emosi mereka.

Pepatah *ale rasa beta rasa* merupakan satu ungkapan untuk menunjukkan empati dan simpati seseorang kepada yang lain. Ungkapan ini menekankan suatu gagasan bahwa masing-masing harus menganggap dirinya sebagai bagian yang integral dari "liyan". Dengan kata lain, masing-masing orang dalam suatu masyarakat saling terhubung. Engkau bukanlah suatu pribadi yang independen. Lebih dari itu, hidupmu saling terhubung dengan hidup orang lain. Ungkapan ini juga menggambarkan pandangan tentang menyentuh dan disentuh secara mendalam oleh yang lain di mana sukacitamu menjadi sukacitaku dan kesakitanmu menjadi kesakitanku. Dengan demikian, pepatah ini mendorong orang menjadi pribadi yang aktif dalam pertemuan dan saling membagikan hidupnya antara satu dengan yang lainnya. Ungkapan ini dalam cara tertentu membentuk dan membangun kehidupan orang-orang Maluku sebagaimana contoh-contoh di bawah ini.

a. Perayaan festival keagamaan. Sudah menjadi kebiasaan umum di Maluku bahwa orang-orang Kristen dapat bergabung dengan perayaan keagamaan orang-orang

Muslim, dan juga sebaliknya. Tradisi ini dilakukan tidak hanya dalam ruang pribadi, tetapi juga dalam ruang publik. Bagi orang-orang Maluku, perayaan keagamaan adalah waktu untuk berkumpul dan berbagi sukacita. Perayaan ini memiliki dampak yang besar yang dapat menyentuh emosi dan aspek-aspek spiritualitas kehidupan. Mereka secara bersama-sama berbagi kebahagiaan dan sukacita. Sayangnya, orang-orang Maluku tidak dapat melanjutkan kebiasaan kultural ini untuk waktu yang lama karena adanya Fatwa dari Majelis Ulama Indonesia yang melarang orang-orang Muslim untuk mengambil bagian atau menghadiri berbagai upacara keagamaan Kristen. Dalam cara yang sama, orang-orang Kristen tidak dibolehkan menghadiri suatu upacara keagamaan Islam. Perkembangan ini bertentangan dengan budaya orang Maluku yang sebenarnya menganjurkan orang-orang Muslim untuk menghadiri perayaan orang-orang Kristen, dan sebaliknya. Menurut seorang sarjana Maluku, aturan atau fatwa tersebut secara lambat laun bisa mengubah kearifan lokal orang Maluku. Fatwa tersebut tidak membantu, tetapi malah mendistorsi hubungan baik antarumat beragama sebelumnya. Kebiasaan kultural yang membantu orang-orang Muslim dan Kristen Maluku dalam mengembangkan dan memperkuat tali persaudaraan mereka menjadi hilang. Oleh karena itu, dengan fatwa semacam itu, dia menuturkan, "Dalam beberapa kesempatan, telah saya katakan bahwa agama-agama cenderung menciptakan konflik, sedangkan budaya cenderung menciptakan rekonsiliasi." Tradisi lokal orang Maluku yang membawa orang-orang dari beragam agama untuk merayakan festival keagamaan bersama-sama sebenarnya membentuk suatu kebiasaan untuk "berbagi rasa".

b. Berbagi beban. Ketika mempersiapkan acara MTQ (Musabaqah Tilawatil Quran), orang-orang Kristen di Maluku mengambil bagian secara aktif dalam persiapan

dan pelaksanaannya. Demikian juga dalam pertemuan PGI tahun 1984 dimana GPM menjadi tuan rumah, orang-orang Muslim juga aktif mengambil bagian untuk kegiatan-kegiatan pertemuan tersebut. Cara ini menunjukkan bagaimana kedua komunitas itu saling berbagi beban dalam kehidupan beragama mereka. Baik orang Kristen maupun Muslim mencoba untuk membagikan kebahagiaan mereka sebagaimana mereka berbagi penderitaan mereka melalui berbagai acara-acara keagamaan. Dalam perspektif ini, bagi orang-orang Maluku, acara keagamaan adalah waktu untuk berkumpul dan berbagi. Suatu upacara agama atau momen keagamaan merupakan suatu kesempatan untuk saling mendukung antara satu dengan yang lainnya. Upacara agama juga merupakan suatu jembatan bagi orang-orang beragama untuk membangun momen dalam membentuk pandangan bahwa agama tidak seharusnya menciptakan jurang pemisah. Hal ini nampak jelas setelah konflik sosial yang melibatkan orang Muslim dan Kristen Maluku, kedua komunitas ini mencoba kembali memeriahkan kebiasaan kultural mereka. Pada tahun 2012, ketika acara MTQ Nasional diadakan di Kota Ambon, orang-orang Maluku Kristen dengan aktif mengambil bagian dalam mempersiapkan MTQ tersebut, bahkan beberapa peserta lomba MTQ tinggal dalam keluarga-keluarga Kristen. Selain itu juga dalam mempersiapkan Lomba Paduan Suara Nasional Kristen yang diadakan di Kota Ambon di bulan Oktober 2015, orang-orang Kristen dan Muslim bekerja sama menjadi tuan rumah dalam kegiatan keagamaan tersebut. Kebiasaan ini membentuk sebuah hidup yang penuh dengan partisipasi.

c. Kontekstualisasi iman Islam, peraturan Menteri Agama Indonesia dan Fatwa MUI. Seorang sarjana Islam Maluku mengatakan bahwa orang Muslim Maluku memiliki cara mereka sendiri untuk mengimplementasikan peraturan

Menag atau Fatwa MUI. Sebagai contoh, peraturan FKUB yang hanya mengizinkan masyarakat untuk mendirikan sebuah masjid baru atau sebuah gereja yang baru, ketika pembangunan itu didukung oleh paling tidak 60 keluarga. Menurut ketua MUI Maluku, "peraturan ini bertentangan dengan cara hidup kami sebagai orang Maluku. Maka, tidak mungkin menerapkan peraturan ini dalam konteks kami." Bagi orang Muslim Maluku, mereka harus hidup sebagai Muslim tanpa merusak tali persaudaraan mereka dengan orang-orang Kristen. Oleh karena itu, mereka tidak menerapkan aturan apa pun yang bertentangan dengan kebiasaan kultural mereka. Untuk memastikan, tidaklah mudah tetapi orang-orang Muslim Maluku sedang mencoba untuk mendamaikan iman keagamaan mereka dengan perilaku kultural mereka secara kontekstual dan penuh gairah. Inilah cara-cara yang mereka harus tempuh di mana mereka harus hidup sebagai Muslim tanpa menolak perilaku kultural mereka sebagai orang Maluku. Mereka tidak ingin meniadakan orang-orang Kristen dari kehidupan mereka. Ini merupakan ungkapan "rasa memiliki" *(sense of belonging)* dari orang-orang Muslim terhadap orang-orang Kristen yang susah ditemukan dalam kehidupan kita zaman sekarang. Rasa memiliki adalah suatu prinsip hidup yang seharusnya mengingatkan manusia tentang tanggung jawab mereka terhadap orang lain.

Cara-cara hidup dari orang-orang Maluku ini harus diapresiasi dan dikembangkan. Akan tetapi, orang-orang Maluku tidak dapat menutup mata mereka terhadap beban historis masa lalu mereka. Konflik sosial di Maluku dari tahun 1999 sampai 2014 telah menjadi batu sandungan bagi kedua belak pihak baik umat Muslim maupun Kristen. Tanda dari batu sandungan tersebut adalah segregasi yang masih kelihatan dalam beberapa tempat. Konflik sosial telah (dan masih) merupakan luka historis mereka yang seharusnya disembuhkan oleh kedua belah pihak. Oleh karena itu,

orang-orang Maluku harus bekerja sama dalam toleransi dengan menghidupi dan memperluas makna dari ungkapan lokal mereka *ale rasa beta rasa* "saya merasakan apa yang Anda rasakan".

Pandangan Kultural Orang-orang Maluku dalam Konteks Keindonesiaan

Sebagai bagian integral dari Indonesia, orang-orang Maluku dipanggil untuk menghidupi perilaku kultural mereka dalam konteks Indonesia secara lebih luas. Mereka punya tanggung jawab untuk membangun masyarakat Indonesia di mana semua warganya hidup terbuka dan merangkul satu dengan yang lain. Oleh karena itu, dalam bagian ini, saya akan menyentuh dua sisi. Di satu sisi, saya akan mendeliberasikan bagaimana pandangan lokal orang Maluku berkontribusi terhadap konteks Indonesia, dan di sisi lain, bagaimana Indonesia sebagai satu negara dapat membantu orang Maluku menghidupi pandangan dan perilaku kultural mereka.

Ungkapan lokal orang Maluku *ale rasa beta rasa* merupakan suatu ekspresi kultural yang telah diperlakukan sebagai suatu identitas kultural. Pada umumnya, suatu identitas cenderung menjadi batas yang meniadakan manusia yang datang dari kelompok lain karena fungsi identifikasinya. Berdasarkan fungsi ini, suatu identitas kultural juga menimbulkan pembeda antara orang dalam (*insider*) dan orang luar (*outsider*). Inilah sisi eksklusif dari identitas kultural dan hal ini tidak bermanfaat dalam suatu masyarakat plural seperti Indonesia. Apakah kami, sebagai orang Maluku, butuh untuk melebarkan batas dengan tujuan untuk merangkul yang lain yang bukan bagian dari budaya lokal kami? Maka dari itu, identitas kultural seseorang menjadi suatu ruang terbuka bagi pembelajaran dan interaksi dengan yang lain dengan semakin meluaskan batas-batas. Itu berarti bahwa identitas kultural orang Maluku harus memampukan mereka untuk memasukan suatu interaksi yang dinamis dengan orang Indonesia lainnya yang dengannya mereka menjalani hidup keseharian mereka dan yang

dengannya pula mereka akan menguji perspektif mereka yang mungkin menjadikan identitas kultural mereka menjadi wilayah yang lebih luas.

Pandangan kultural seperti ini seharusnya diterapkan di tingkat nasional. Itu berarti bahwa orang-orang Maluku tidak dapat hanya bangga pada pandangan kultural mereka tanpa mencoba mengimplementasikannya dalam konteks masyarakat Indonesia. Dengan kata lain, gagasan kultural ini harus berlaku di dalam masyarakat Indonesia. Seorang Maluku adalah seorang Indonesia. Konteks Indonesia membawa orang Maluku untuk bertemu dengan yang lain sebagai saudara-saudari mereka. Demikianlah ungkapan *ale rasa beta rasa* tidak hanya berlaku di antara orang Maluku sendiri. Melainkan, harus terlaksana di tingkat nasional ketika orang-orang Maluku mampu merangkul yang lain.

Merangkul yang lain terhubung dengan kemampuan untuk mengatasi perbedaan-perbedaan. Menurut Volf (1996), "Merangkul merupakan tindakan dua orang yang saling memegang antara satu dengan yang lain. Kedua orang itu bertemu untuk membagikan hati mereka. Demikian halnya ketika mereka datang untuk saling merangkul, mereka telah mengetahui bahwa mereka berbeda antara satu dengan yang lain. [...] Identitas-identitas kita dibentuk oleh sang liyan yang bersama dengannya kita berada dalam suatu hubungan". Pada poin ini, Volf menekankan bahwa hidup manusia selalu terhubung antara satu dengan yang lain. Di sini, keberadaan yang lain bukanlah suatu ancaman bagi identitas kita yang sesungguhnya. Perbedaan-perbedaan membawa manusia untuk masuk ke dalam interaksi yang nyata dan untuk memahami kehidupan dalam pengertian yang lebih luas. Orang yang menanggapi dengan positif perbedaan akan mencapai suatu interaksi yang menarik dan dinamis. Sebaliknya, orang yang merespons perbedaan secara negatif akan cenderung tidak berinteraksi dengan yang lainnya. Mereka cenderung menghidupi

diri mereka sendiri, berperspektif yang tertutup dan cenderung bangga dengan cara hidupnya yang demikian.

Ada tiga langkah penting dalam mengatasi perbedaan-berbedaan. *Pertama*, mengakui perbedaan. *Kedua*, menghargai perbedaan. Dan *ketiga,* adalah berdamai dengan perbedaan. Mengakui perbedaan adalah langkah pertama untuk mengatasi perbedaan karena seseorang tidak dapat mengatur dirinya sendiri untuk berinteraksi dengan yang lain dalam cara positif ketika dia tidak mengetahui pribadi seperti apa yang dia sedang hadapi dan menjadi lawan bicaranya. Akan tetapi, seseorang butuh langkah selanjutnya menuju langkah kedua yaitu menghargai perbedaan. Kamu tidak dapat mengatasi perbedaan ketika kamu berhenti pada tahap yang pertama. Dengan menghargai perbedaan, seseorang tidak memaksa atau menekan yang lain untuk mengikuti dan menerima nilai dari seseorang itu sendiri. Sayangnya, tahap kedua ini masih memiliki kelemahan karena kedua belah pihak hanya akan dapat mencapai suatu level menghargai. Oleh karena itu, dibutuhkan tahap ketiga yaitu berdamai dengan perbedaan. Berdamai dengan perbedaan berarti perbedaan-perbedaan itu dapat tinggal saling berdampingan sebagaimana entitas-entitas manusia dan perbedaan itu dapat hadir ke dalam suatu interaksi yang dinamis. Inilah artinya dari merangkul sang liyan, yang dapat mendorong orang untuk berbagi, dan saling memberikan kehidupan mereka. Merangkul yang lain memaksa orang-orang Maluku untuk siap mengambil risiko, termasuk memformulasikan pandangan lokal budaya mereka ke dalam cara-cara yang baru. Kesiapsediaan mengambil risiko mengungkapkan suatu kualitas dari dalam diri setiap individu sebagaimana masyarakat itu sendiri. Seorang individu atau suatu masyarakat memiliki suatu kualitas hidup yang matang jika seseorang tidak takut mengambil risiko. Sebaliknya, mereka yang tidak ingin mengambil risiko, berarti memiliki kualitas hidup yang kekanak-kanakan.

Sebagai suatu implementasi dari merangkul yang lain, orang-orang Maluku harus meluaskan pandangan lokal mereka dengan menerapkannya dalam masyarakat Indonesia. Pandangan lokal yang cenderung menjadi sangat sempit dalam kaitannya dengan fungsi identifikasinya, harus diperluas. Untuk hal ini, agama memainkan peran yang penting. Bagi orang-orang Kristen, Yesus berkata, “Kasihilah sesamamu manusia seperti dirimu sendiri” (Mat. 22: 39). Bagi orang-orang Muslim, Alquran menyebutkan, “Cintailah sesamamu sebagaimana engkau mencintai dirimu sendiri”. Dengan pandangan keagamaan ini, orang-orang Maluku yang beragama Islam dan Kristen memberikan suatu makna dalam menghidupi pandangan kultural mereka dengan meluaskan horison budaya mereka. Agama berkarya untuk menutup lubang yang tertinggal dalam suatu pandangan kultural. Sebagai orang Indonesia, orang-orang Maluku harus bekerja sama dengan orang Indonesia lainnya untuk mendukung dan mengembangkan masyarakat Indonesia menjadi suatu masyarakat di mana semua saling memandang sebagai saudara dan saudari atau paling tidak, sebagai teman sebangsa dan bukan sebagai orang asing atau musuh. Dalam perspektif yang ada dalam ungkapan *ale rasa beta rasa,* orang-orang Maluku sebaiknya memberikan kontribusi untuk membentuk suatu habitus nasional di mana semua orang memiliki komitmen untuk berbagi sukacita, berbagi beban, dan membangun rasa kepemilikan dalam mengembangkan masyarakat Indonesia. Hal itu berarti bahwa orang-orang Maluku juga harus membuka perspektif mereka untuk mengembangkan pandangan kultural mereka untuk merangkul yang lain. Dalam hal ini, tidaklah cukup untuk memahami toleransi sebagai suatu sikap penerimaan akan yang lain. Toleransi harus menjadi suatu cara hidup untuk memberikan dan saling berbagi. Untuk mengembangkan masyarakat Indonesia ke dalam situasi seperti itu, pemerintah Indonesia memiliki peran penting.

Pemerintah Indonesia memiliki tanggung jawab untuk mengatur dan menjalankan pemerintahannya menjadi suatu

pemerintahan yang melayani semua dengan adil, dan semua orang bebas untuk mengungkapkan kepercayaan, pandangan budaya mereka yang akan mendukung eksistensi nasional. Pemerintah terutama harus melayani semua warga negaranya tanpa diskriminasi apa pun. Indonesia harus menjadi negara dimana semua orang adalah sederajat. Namun, hal ini masih menjadi persoalan di Indonesia.

Di Indonesia, bingkai mayoritas dan minoritas menciptakan ketidakadilan dalam kehidupan sosial. Mayoritas cenderung mendominasi dalam semua aspek kehidupan. Segala sesuatu dihitung dalam aturan kuantitatif. Oleh karena itu, orang tidak bicara tentang suatu kebutuhan dan kebajikan tetapi bagaimana hal-hal yang berkaitan dengan yang dominan yang dipertimbangkan. Sebagai konsekuensi, tidak ada keadilan dan kebajikan dalam beberapa hukum di Indonesia. Contohnya, regulasi FKUB di Indonesia hanya mengizinkan orang untuk membangun satu masjid yang baru atau satu gereja yang baru, ketika didukung paling tidak oleh 60 keluarga. Menurut ketua MUI Maluku, peraturan ini bertentangan dengan cara hidup kami sebagai orang-orang Maluku. Maka, tidaklah mungkin menerapkan peraturan ini dalam kontek kami. Ungkapan ini mengingatkan kita bahwa kita harus membantu pemerintah kita dengan mengkritik regulasinya yang tidak adil. Dengan demikian, kita harus mengingatkan pemerintah bahwa semua yang menindas masyarakat harus dihentikan dengan mengembangkan struktur demokrasi, dan perkembangan harus adil kepada semua. Toleransi menggali kesadaran yang mendalam dari masing-masing masyarakat untuk mencegah pembicaraan tentang mayoritas dan minoritas. Dominasi harus ditolak. Dalam upaya ini, Indonesia membutuhkan beberapa negarawan yang bekerja tidak hanya bagi kepentingan kelompok mereka tetapi bagi semua.

Pemerintah harus membantu dan menciptakan kesempatan dan juga situasi yang di dalamnya semua warga negara Indonesia dapat menghidupi cara hidup kultural mereka sendiri. Keragaman

harus menjadi suasana masyarakat Indonesia daripada dominasi. Hanya dengan cara ini, Indonesia sungguh menjadi suatu negara nusantara yang merupakan eksistensi yang sebenarnya. Sebagai suatu negara nusantara, Indonesia harus mengingat toleransi sebagai semangat dan martabat dari masyarakatnya. Oleh karena itu, pemerintah Indonesia juga memiliki tanggung jawab untuk mengorganisir bangsa dalam cara-cara di mana semua warganya sedang mengalami makna menjadi seorang warga Indonesia. Mengeksplorasi bagaimana suatu negara atau suatu bangsa melayani warganya, Olaf Schuman menulis, "Suatu kewajiban bahwa semua orang atau masyarakat harus dihormati dalam cara-cara yang saling dan juga memberikan kesempatan untuk ambil bagian secara aktif dalam semua pembuatan keputusan tentang hal-hal yang berkaitan dengan kehidupan mereka sebagai suatu masyarakat. Oleh karena itu, tuntutan untuk membangun suatu masyarakat yang partisipatif merupakan suatu kewajiban atau kebutuhan". Olaf mengatakan bahwa suatu masyarakat yang partisipatif harus dipahami sebagai suatu masyarakat yang multi di mana semua anggotanya diterima, walaupun mereka memiliki agama, iman dan afiliasi yang berbeda-beda. Oleh karena itu, konstitusi modern memberikan perhatian pada hak dan kewajiban dari setiap orang.

Kesimpulan

Eksplorasi terhadap ungkapan dan bagaimana ungkapan itu memainkan peran dalam masyarakat Maluku di Indonesia, mengarahkan kita untuk menemukan poin-poin berikut. *Pertama,* perbedaan-perbedaan yang melekat dalam masyarakat Maluku bukanlah suatu ancaman melainkan kekayaan yang perlu dibagikan di antara anggota masyarakat. *Kedua*, di dalam aspek itu terdapat kebutuhan untuk saling memberikan, berbagi, dan bertukar variasi kekayaan. Maka, hal inilah yang berdiri melawan konsep dominasi dalam masyarakat. *Ketiga*, toleransi berhubungan dengan perasaan manusia, sesuatu yang ada dalam hati seseorang.

Itulah yang mengontrol emosi. Oleh karena itu, toleransi harus menjadi semangat dan martabat dari masyarakat plural.

Bibliografi

B, Kieser. ed. 2001. *Agama dan Tantangan Ketulusan*. Yogyakarta: Kanisius

Cambridge Dictionary. 2005. Cambridge: Cambridge University Press.

Goleman, Daniel . 1996. *Emotional Intelligence: Mengapa EI lebih penting dari IQ.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Kuntowijoyo. 1998. "Dari Kerukunan ke Kerjasama, Dari Toleransi ke Kooperasi" ', dalam Andito ed., *Atas Nama Agama*. Jakarta: Pustaka Hidayah.

Schumann, Olaf. 2006. *Menghadapi Tantangan, Memperjuangkan Kerukunan.* Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Volf, M. 1996. "A Theology of Embrace for a World of Exclusion", dalam Tombs and Liechty ed., *Explorations in Reconciliation*. USA: Abingdon Press.

Menegosiasikan Batas, Menarasikan Identitas:

Eksplorasi Tema yang Muncul dalam Narasi Toleransi Beragama di Timor Barat

Mery Kolimon

Kita tidak bisa hidup tanpa batasan budaya dan agama. Batas-batas tersebut berfungsi untuk menciptakan dan memelihara identitas masyarakat, memperkuat solidaritas, dan menghubungkan manusia dengan Yang Mahakuasa (Wickeri, 2000: 9-12). Namun batas-batas itu tidak pernah konstan. Terutama di era globalisasi ini, ketika pluralitas semakin banyak dialami oleh orang-orang di seluruh dunia, ajakan untuk melintasi batas-batas budaya dan agama menjadi pendekatan penting untuk saling memahami antarorang dari berbagai latar belakang budaya dan agama. Tantangan kita hari ini tidak hanya berkaitan dengan melintasi batas, tapi juga untuk menegosiasikan batas tersebut agar lebih terbuka dan inklusif. Khususnya dalam konteks pluralitas agama dan budaya di Indonesia, batas budaya dan agama yang kaku dapat menyebabkan fundamentalisme dan fanatisme.

Melintasi batas juga membutuhkan pemahaman yang lentur tentang identitas dirinya sendiri. Identitas itu sendiri dapat dipahami sebagai cara seseorang menjelaskan dirinya dan hubungannya dengan kelompok tertentu, misalnya identitas agama, budaya, atau kebangsaan. Identitas ini terekam dalam narasi-narasi (Kolimon, 2012: 50-62). Melintasi dan menegosiasikan perbatasan berarti menerima kemauan untuk merangkul identitas hibrid, sintesis, dan

beragam. Seperti batas, identitas juga tidak pernah tetap, identitas selalu dibentuk. Artikel ini bermaksud untuk mengeksplorasi tema batas dan identitas seperti yang telah muncul dalam narasi responden yang diwawancarai mengenai toleransi di dua tempat yang berbeda di Timor Barat, Indonesia.

Perkenalan Komunitas

Artikel ini ditulis berdasarkan wawancara yang dilakukan dengan dua anggota kelompok agama yang berbeda, di dua kecamatan yang berada di Timor Tengah Selatan (TTS) pada awal Februari 2015. Wawancara tersebut diadakan dengan melibatkan 18 orang di Mnelaanen, Amanuban Timur dan Kapan, Mollo Selatan. Penulis juga memperhatikan narasi dari beberapa generasi yang berbeda untuk mencatat pemahaman tentang hubungan antaragama. Sasaran penelitian dan penulisan ini adalah dua komunitas dengan latar belakang agama dan etnis yang berbeda, yaitu orang Kristen Meto (anggota Gereja Injili Kristen di Timor/GMIT) dan komunitas Bugis-Muslim yang telah bermigrasi dari Sulawesi Selatan. Metode yang digunakan untuk mengumpulkan data bersifat kualitatif, dengan fokus pada narasi masyarakat.

Orang Kristen Meto di TTS

Meskipun Protestanisme telah berada di Timor sejak abad ke-17 melalui kehadiran VOC Belanda, orang-orang Meto di TTS mengenal Protestantisme secara intensif sejak awal abad ke-20 dengan adanya kampanye dalam pengamanan oleh pemerintah kolonial Belanda (End, 1989). Protestantisme yang berkembang di Timor berasal dari tradisi Reformasi Belanda. Orang Kristen Meto yang diwawancarai adalah anggota GMIT. Gereja ini adalah gereja Protestan utama di Indonesia yang didirikan sebagai sinode independen pada tahun 1947. Saat itu terjadi konversi besar-besaran orang-orang Meto menjadi beragama Kristen di Timor pada tahun 1965-1967 karena gerakan simultan anti-komunis dan

gerakan kebangkitan. Saat itu, pemerintah memaksa orang untuk memilih salah satu agama yang diakui oleh pemerintah. Sehingga di TTS orang meninggalkan agama lokal mereka dan masuk agama Kristen karena diantara semua agama yang diakui oleh pemerintah, agama Kristen atau Protestan adalah yang paling dikenal di wilayah mereka pada masa itu (Kolimon, 2012: 4-7). Gerakan kebangkitan memberikan karakteristik kesalehan kepada Protestanisme di TTS.

Terlepas dari kenyataan bahwa kekristenan memiliki pengaruh besar terhadap orang-orang Meto, mereka tetap mempertahankan adat istiadat tradisional mereka. Terkadang kekristenan dan adat istiadat setempat tercampur dalam praktik. Misalnya, sebuah upacara pernikahan yang diadakan di gereja mungkin saja memasukkan unsur budaya lokal. Orang Kristen Meto juga tidak serta-merta meninggalkan semua upacara keagamaan setempat. Pada saat krisis mereka akan mempraktikkan ritual-ritual tersebut, terkadang mencampuradukannya dengan unsur-unsur Kristen, seperti Doa Bapa Kami.

Atmosfer komunitas Kristen di dua lokasi itu tidaklah sama. Amanuban Timur ditandai oleh ketegangan Muslim lokal dengan denominasi Kristen Kharismatik yang sangat aktif dalam mengkonversi ulang orang-orang. Sementara di Mollo Selatan lebih berciri dengan persaingan ekonomi antara orang Bugis, pedagang keturunan Tionghoa, dan pedagang Sabun. Seringkali dinamika kompetisi ekonomi mempengaruhi kehidupan gereja.

Muslim Bugis di TTS

Dari wawancara dengan generasi pertama imigran Bugis di TTS, saya menemukan bahwa mereka datang ke TTS sekitar tahun 1968-1969. Awalnya mereka sampai di Kupang, ibu kota Provinsi Nusa Tenggara Timur (NTT). Kemudian mereka menyebar ke berbagai tempat di NTT. Terutama di dua lokasi penelitian ini, orang Bugis berasal dari kelompok sub etnis Bone. Di Mnelaanen, Amanuban Timur ada 17 keluarga Bugis, sedangkan di Mollo Selatan ada 32

keluarga. Awalnya para pedagang Bugis ini melakukan perjalanan dari satu desa ke desa lain dengan berjalan kaki. Kemudian mereka berkeliling menunggang kuda yang mereka beli dari penduduk setempat. Saya masih ingat saat masih kecil, bahwa di kota kelahiran saya di Amanatun, di pagi hari saya mendengar sekelompok pedagang mencambuk kuda mereka saat membawa beban berat dalam perjalanan mereka ke desa lain. Sedangkan, saat ini mereka menggunakan truk dan pickup untuk pergi dari satu pasar mingguan ke pasar berikutnya.

Orang Bugis bermigrasi ke Provinsi NTT, terutama ke Timor, untuk alasan keamanan dan ekonomi. Beberapa responden mengatakan mereka meninggalkan Sulawesi pada tahun 1960-an karena pemberontakan yang dipimpin oleh Kahar Muzakar (1921-1965). Kahar Muzakar, yang pernah menjadi tentara Indonesia, mengundurkan diri dan, pada tanggal 7 Agustus 1953, membuat pernyataan publik tentang aliansinya dengan Tentara Islam Indonesia (Darul Islam Indonesia/ DII yang juga dikenal sebagai Tentara Islam Indonesia/ TII). Dia mendapat dukungan dari masyarakat setempat, namun dalam perlawanannya terhadap pemerintah nasional, Kahar Muzakar juga menyita harta benda warga untuk membayar senjata dan kebutuhan lainnya dari pasukannya (Harvey, 1989). Oleh karena itu, orang-orang tersebut memutuskan untuk meninggalkan Sulawesi Selatan. Alasan lain yang disebutkan adalah bahwa sebagian dari mereka berasal dari kelas bawah, mereka tidak dapat bersaing dalam bisnis dengan orang-orang yang memiliki banyak modal. Atas nama itu mereka memutuskan untuk pergi ke NTT. Di tempat baru ini mereka bisa memperluas bisnis mereka, bahkan dalam skala kecil, karena kompetisi tidak begitu banyak. Sebenarnya, sebelum kedatangan orang Bugis ini, sudah ada orang Tionghoa yang tinggal di TTS yang telah bermigrasi sekitar abad ke-19. Salah satu ciri khas pedagang Bugis yang membedakan dengan pedagang China adalah bahwa orang-orang lokal dapat tawar menawar dengan orang Bugis

tentang harga barang yang mereka jual di pasar, sedangkan dengan orang China tidak bisa menawar. Itulah alasan utama mengapa orang lokal lebih suka berdagang dengan orang Bugis.

Dua komunitas Muslim yang diwawancarai memiliki pengalaman serupa, namun ada keunikan di setiap tempat. Perjumpaan pertama umat Islam dengan konteks lokal terus mempengaruhi hubungan mereka dengan masyarakat setempat. Hubungan antara komunitas Bugis di Amanuban Timur lebih solid daripada di Mollo Selatan.

Perjumpaan Awal

Orang Bugis datang ke Timor pada waktu yang hampir bersamaan dengan awal era Orde Baru Soeharto. Narasi masyarakat lokal di Mollo Selatan tentang kedatangan orang Bugis mengkaitkannya dengan dukungan polisi dan pasukan militer. Mereka mendapatkan tanah di mana mereka tinggal sekarang karena dukungan yang mereka dapatkan dari orang-orang dengan kekuatan militer yang juga Muslim. Pada masa itu, polisi masih merupakan bagian dari kekuatan militer Indonesia dan oleh karena itu dapat mempengaruhi keputusan tentang penempatan pedagang Muslim di tempat-tempat strategis. Masyarakat setempat tidak mampu melawan keputusan tersebut.

Di Amanuban Timur, sebagian mualaf Muslim setempat mendukung kehadiran pedagang Bugis. Pada tahun 1967 seorang raja lokal *(fetor)*, Gabrial Isu, pindah dari agama Kristen ke Islam. Perpindahannya dimotivasi oleh hubungan keluarga yang rusak dan persaingan politiknya dengan Bupati TTS, yang juga seorang raja Amanuban saat itu. Konversi Gabrial Isu ini, yang berganti nama menjadi Gunawan Isu, diikuti oleh ribuan pengikutnya (Pellu & Metboki, 2013: 141-160).

Ketika orang Bugis datang ke Amanuban Timur, pada tahun 1974, mereka menggunakan pendekatan budaya, memberikan

pinang kepada mualaf setempat atas permintaan mereka untuk mendapatkan tempat tinggal dan menjual barang dagangan mereka. Seorang anggota keluarga mualaf memberi mereka tempat tinggal kepada mereka sampai sekarang. Pendekatan ini efektif dalam mengembangkan rasa saling percaya dan saling menghargai antara kedua kelompok etnis yang berbeda tersebut. Umat Kristen setempat juga menghargai cara orang Bugis ini memperkenalkan diri mereka dan cara mereka mengambil tempat di antara orang-orang lokal. Masyarakat lokal di Amanuban Timur menganggap kehadiran pedagang Bugis sebagai keuntungan bagi mereka. Karena pedagang Bugis ini, masyarakat setempat tidak perlu pergi jauh untuk membeli kebutuhan sehari-hari.

Sebaliknya, penelitian ini menemukan bahwa penduduk lokal di Mollo Selatan memiliki antipati tersembunyi terhadap orang Bugis karena antara lain mereka didukung oleh militer. Generasi pertama masyarakat setempat merasa orang Bugis mengisolasi diri dari masyarakat setempat. Mereka merasa bahwa para pedagang pendatang tidak banyak bergaul dengan masyarakat setempat namun cenderung memandang rendah masyarakat setempat. Wacana mengunjungi penduduk lokal atau bahkan untuk makan bersama tampak menjijikkan bagi para pedagang Muslim, terutama karena penduduk setempat memelihara anjing dan babi di rumah. Penduduk lokal di Desa Mollo Kapan tidak mendapatkan banyak keuntungan dari kehadiran pedagang Bugis yang tinggal di tengah mereka, karena pedagang China dan Sabun sudah ada di pasar sentral. Pedagang pendatanglah yang mendapatkan banyak keuntungan melalui kegiatan komersial mereka. Namun, seperti di Amanuban Timur, orang-orang di desa terpencil diuntungkan oleh kemauan para pedagang Muslim ini untuk melakukan perjalanan ke pasar lokal yang lebih kecil.

Bagi orang Meto, makan bersama adalah simbol persahabatan dan persekutuan. Namun, mereka terhalang untuk berbagi makanan dengan umat Islam karena umat Islam dilarang memakan

daging babi yang merupakan makanan adat perayaan bagi orang-orang Meto di TTS. Di samping itu, kesenjangan antara Meto Protestan dan Muslim Bugis ini masih ada meski mereka telah tinggal di komunitas yang sama selama lebih dari 40 tahun. Hope Antone, seorang feminis Kristen Asia dari Filipina, menyatakan bahwa meja menjadi metafora yang kuat untuk pendidikan agama dalam konteks Asia. Baginya, praktik makan bersama adalah simbol keramahan yang hangat. Meja makan juga merupakan tanda keterbukaan dan inklusivitas, persekutuan dan berbagi, rekonsiliasi dan penciptaan perdamaian, serta visi, mimpi, dan harapan untuk kebaikan bersama (Antone, 2001: 25-30). Namun, orang hanya bisa berbagi makanan bersama jika ada saling percaya antarkomunitas yang berbeda. Berbagi makanan bisa terjadi jika satu kelompok bisa mengandalkan integritas dan niat baik yang lain. Namun, mampu mempercayai orang lain tidak bisa terjadi dengan sendirinya. Kondisi Ini harus didorong melalui pendidikan agama yang memungkinkan orang untuk belajar tentang agama lain, tentang orang-orang dari agama lain, dan belajar untuk menghormati perbedaan di antara mereka.

Pertautan Antaragama

Selama 40 tahun hidup bersama, hampir tidak ada konflik antara kedua kelompok agama tersebut. Selama mereka hidup berdampingan, mereka telah saling menghormati kebebasan beragama masing-masing. Kerja sama mereka ditunjukkan saat mereka saling mengundang dalam perayaan keagamaan. Pada hari Natal, gereja mengundang umat Islam, terutama pemimpin komunitas mereka, untuk merayakannya bersama mereka. Umat Muslim selalu menanggapi undangan tersebut dengan menghadiri perayaan di gedung gereja tersebut. Demikian juga, ketika umat Islam merayakan Idul Fitri, mereka akan mengundang orang-orang Kristen untuk merayakannya bersama mereka. Bahkan warga juga akan pergi dari rumah ke rumah untuk menyapa

tetangga mereka yang sedang merayakan Natal atau Idul Fitri. Selain merayakan hari-hari penting bersama, pertautan keagamaan mereka juga ditunjukkan melalui kerja sama dalam membangun gereja atau masjid. Orang-orang Kristen akan datang untuk membantu membangun masjid dan sebaliknya juga umat Islam akan berpartisipasi dalam membangun sebuah gereja. Terutama kaum muda dari masing-masing komunitas akan didorong oleh pemimpin mereka untuk ikut serta dalam kegiatan bersama ini.

Di Amanuban Timur, hubungan antara anggota GMIT dan Muslim Bugis lebih bersahabat daripada hubungan antara GMIT dan Muslim Timor-Leste (pengikut Gunawan Isu) dan denominasi Kristen lainnya (seperti Gereja Bethel Indonesia/ GBI dan Gereja Pentakosta di Indonesia/ GPDI). Anggota dan pemimpin GMIT di Amanuban Timur mengeluhkan sikap Muslim lokal di sana yang menurut mereka sangat agresif dalam melakukan dakwah, yaitu mengislamkan orang Kristen dengan memberi mereka makanan, pakaian, dan bahan bangunan untuk rumah. Hal yang sama juga dilakukan oleh denominasi Kristen Kharismatik untuk mengubah orang dari Islam menjadi Kristen. Meskipun mereka mendengar tentang kekerasan yang terkait dengan radikalisme agama melalui media massa, orang-orang Kristen di Amanuban Timur dan Mollo Selatan, terutama anggota GMIT, percaya bahwa komunitas Bugis-Muslim tidak akan pernah melakukan hal seperti itu. Dari pengalaman mereka tinggal dengan mereka, orang Timor Barat percaya bahwa orang Bugis ini hanya melakukan bisnis dan bukan untuk misi keagamaan atau melakukan kekerasan.

Perempuan Pembangun Jembatan

Sampai saat ini, komunitas Bugis di dua tempat ini masih tinggal di daerah kumuh. Kontak mereka dengan masyarakat setempat sangat terbatas. Di Mollo Selatan, masyarakat setempat memiliki persepsi bahwa mereka hidup secara eksklusif dan tidak berasimilasi dengan masyarakat setempat. Meskipun selama lebih dari dua

generasi orang Bugis tinggal di Mollo Selatan, mereka tetap hanya mempraktikkan adat istiadat lokal mereka dari Sulawesi. Selain itu, mereka tidak akan membiarkan anak-anak mereka menikahi orang lokal. Jika anak-anak mereka menikahi orang Kristen setempat, akan terjadi konflik besar di antara keluarga karena masing-masing akan memelihara agama dan adat istiadat mereka sendiri.

Dalam beberapa perkawinan antaragama yang memang terjadi, biasanya perempuan yang harus mengikuti agama suaminya. Seorang perempuan, yang berpindah agama lain karena perkawinan, akan dikucilkan oleh keluarga dan masyarakatnya. Dia akan dianggap sebagai pengkhianat terhadap komunitas tradisionalnya, terutama agamanya, dan karenanya ditolak sebagai bagian dari keluarga. Ungkapan yang sering digunakan di antara orang-orang Kristen untuk anak perempuan atau saudari yang telah masuk Islam adalah bahwa "mereka telah menjual Yesus Kristus". Analogi Yudas dalam kisah Injil (Lukas 22: 47-48; Matius 27: 3-5) yang menjual Yesus dengan 30 keping koin perak sering digunakan untuk menyebut perempuan-perempuan ini. Mereka dipandang sebagai pengkhianat yang menggantikan Yesus atau agama, orang tua, dan komunitas mereka dengan cinta, seks, dan uang. Terlebih lagi, seperti halnya Yudas yang menggantung diri setelah menjual Yesus. Bagi mereka perempuan-perempuan ini telah mati karena keputusan mereka untuk menikahi seorang Muslim dan masuk Islam. Namun, sebenarnya perempuan-perempuan ini pada waktunya menjadi penghubung antara kedua komunitas tersebut. Memang benar bahwa di awal pernikahan mereka, perempuan mualaf ini sangat menderita karena kebencian dan pengucilan oleh keluarga mereka. Meskipun demikian, ketika anak-anak mereka lahir, mereka dan anak-anak mereka akan diterima oleh orang tua dan masyarakat mereka. Dalam banyak kasus, perempuan dan keluarga baru mereka menjadi jembatan yang menghubungkan keluarga besar suami mereka dengan orang tua dan komunitas mereka sendiri.

Beberapa perempuan sederhana Bugis di Mollo Selatan juga menjadi jembatan antara masyarakat saat mereka hadir secara konsisten di pemakaman masyarakat setempat. Dalam tradisi Meto setempat, undangan dikirim untuk pernikahan dan acara menyenangkan lainnya, namun tidak pada saat-saat kesedihan ketika orang kehilangan orang yang mereka cintai. Pada masa kesedihan, anggota keluarga besar, teman, dan tetangga akan datang secara spontan dari tempat terdekat dan jauh untuk menyampaikan belasungkawa mereka saat mereka mendengar berita sedih. Jadi biasanya yang datang itu teman baik, orang yang kenal, dan bukan orang asing yang menghadiri pemakaman. Hal ini tidak terjadi pada perempuan mualaf. Para perempuan mualaf mencoba untuk terhubung dengan orang tua dan keluarga mereka, tetapi tidak dengan masyarakat di mana mereka tinggal.

Dalam kritik mereka terhadap anggota komunitas Bugis karena hidup secara eksklusif, masyarakat setempat masih menunjukkan apresiasi mereka kepada perempuan Bugis yang selalu hadir untuk menyampaikan rasa dukacita mereka kepada masyarakat lokal. Namun, meski mendapat penghormatan dari masyarakat setempat, perempuan-perempuan ini masih dilihat oleh komunitas Muslim mereka sendiri ingin mencoba untuk mendapatkan popularitas. Istilah yang digunakan untuk menggambarkan apa yang perempuan ini lakukan adalah makan puji (secara harfiah, makan pujian). Ini berarti melakukan sesuatu dengan tujuan yang disengaja untuk mendapatkan manfaat dari masyarakat setempat. Apa yang para perempuan ini lakukan sebenarnya luar biasa. Dengan selalu menghadiri pemakaman masyarakat setempat saat mereka meninggal, para perempuan ini mencoba menciptakan jembatan antara komunitas mereka dan masyarakat lokal di ranah budaya sosial kehidupan. Dengan demikian, mereka menempatkan diri mereka di jaringan sosial keluarga yang telah kehilangan orang yang mereka cintai. Perempuan Bugis ini menempatkan dirinya dalam lingkaran keluarga dan teman-teman masyarakat setempat.

Kehadiran mereka merupakan tanda solidaritas yang ingin mereka bangun dengan sistem sosial masyarakat baru mereka.

Tantangan yang sangat sering dihadapi para perempuan ini adalah rasa lapar. Sebuah layanan pemakaman biasanya sangat panjang. Ini biasanya mencakup liturgi penguburan yang panjang oleh gereja, pidato oleh pemerintah dan anggota keluarga, dan pertunjukan adat tradisional, seperti menutup peti mati oleh para pemimpin klan. Baru setelah penguburan selesai orang-orang akan makan bersama. Biasanya, hidangan utama pada saat kematian adalah daging babi. Inilah sebabnya mengapa perempuan ini tidak bisa berbagi makanan dengan orang lain. Terkadang keluarga akan menyiapkan masakan khusus yang dibuat dari ayam hanya untuk mereka. Tapi ini tidak selalu terjadi. Dalam kasus seperti itu, perempuan tersebut akan meminta buah kelapa muda dari keluarga tersebut agar tidak lapar.

Perempuan yang dikucilkan oleh komunitas agama dan budaya mereka, dan juga mereka yang berinisiatif untuk menghadiri pemakaman masyarakat setempat adalah pelintas batas. Seperti yang ditunjukkan oleh Mechteld Jansen, seorang ahli misiologi dan saat ini adalah Rektor Universitas Teologi Protestan (PThU) di Belanda, setiap tindakan yang menciptakan atau memperkuat sebuah batas adalah sebuah tindakan kekuasaan (Jansen, 2010: 46-52). Pada saat bersamaan melintasi batas juga merupakan tindakan kekuasaan. Identitas agama dan budaya menjadi batas dalam hubungan manusia. Batas-batas itu biasanya dibuat dan diperkuat oleh orang-orang yang berkuasa di setiap komunitas.

Perempuan yang melintasi batas tersebut adalah perempuan yang mengklaim kekuatan mereka sendiri untuk membangun hubungan dan untuk memperluas cakrawala teman dan keluarga mereka. Mereka juga agen misi keagamaan dan dakwah, bukan dalam pengertian dakwah mengkonversi orang dari agama lain namun dalam artian membangun jembatan komunikasi dan

solidaritas antara orang-orang yang hidup terasing satu sama lain dalam masyarakat yang sama. Perempuan Muslim yang menghadiri pemakaman masyarakat setempat berbagi empati dengan keluarga yang sedang berduka. Pada saat bersamaan, mereka juga mendapat simpati dari masyarakat setempat.

Perempuan mualaf yang melintasi batas-batas komunitas religius dan tradisional menunjukkan bahwa mereka sama sekali tidak meninggalkan identitas lama mereka. Untuk mempertahankan kekuatan spiritual mereka di tengah tekanan yang mereka dapatkan dari masyarakat. Mereka berusaha mengembangkan sintesis agama baru dan lama mereka. Alih-alih menekankan perbedaan dan konflik, mereka mencoba menemukan titik kontak. Seorang perempuan mualaf mengatakan kepada saya dalam sebuah wawancara: "Saya percaya Roh Kudus bertiup dalam setiap agama. Roh Kudus tidak hanya bekerja dalam agama Kristen, tapi juga dalam agama Islam. Itu tidak hanya bekerja di hati orang Kristen, tapi juga di hati umat Islam. Itulah sebabnya di setiap agama kita bisa menemukan kebaikan".[1]

Dampak Kerusuhan 1998: Toleransi Diuji

Kualitas hubungan antara anggota komunitas Bugis dan masyarakat lokal diuji pada masa-masa sulit. Pada tanggal 30 November 1998, terjadi kerusuhan di Kupang, ibu kota Provinsi NTT. Diawali aksi solidaritas pemuda gereja di Kupang yang menanggapi diskriminasi yang diderita orang Kristen di Jalan Ketapang, Jakarta.[2] Desas-desus palsu menyebar dengan sangat cepat bahwa bangunan gereja di Kupang, termasuk katedral Katolik, telah dibakar. Isu yang sama juga beredar di kalangan umat Islam bahwa masjid utama

1 DK (perempuan mualaf), wawancara, Mnelaanen, 17 Februari 2015.

2 Kerusuhan di jalan Ketapang, Jakarta, terjadi pada tanggal 22-23 November 1998. Kerusuhan tersebut dimulai oleh isu (rumor) bahwa sebuah masjid dibakar oleh orang-orang Kristen Ambon. Lalu membuat massa sangat marah, yang kemudian mereka menghancurkan, membakar, dan menjarah gereja-gereja dan fasilitas umum lainnya. Dilaporkan sebanyak empat belas orang meninggal, dua puluh orang terluka, dan dua puluh gereja hancur, terbakar, dan dijarah. Lihat: www.fica.org/hr/id RiotsDataSinceNov98.html. Diakses 4 Maret 2015.

di Kupang telah dibakar. Dalam situasi panik ini, truk dengan orang tak dikenal memasuki Kupang dan membakar rumah dan toko orang Bugis. Kejadian itu menciptakan eksodus besar-besaran orang Bugis, banyak di antaranya kembali ke desa asal mereka di Sulawesi Selatan. Setelah mereka memastikan semuanya telah kembali normal, orang-orang ini kembali ke NTT.

Pembakaran rumah dan toko Bugis hanya terjadi di Kupang, bukan di Mnelaanen dan Kapan di TTS. Namun, kerusuhan tersebut menimbulkan ketakutan besar di kalangan orang Bugis di tempat tersebut. Mereka takut gelombang huru-hara akan berkembang dan sampai ke tempat mereka. Sebenarnya bukan hanya orang Bugis yang takut dengan kerusuhan, tapi juga masyarakat setempat. Ketika banyak orang Bugis di Mnelaanen memutuskan untuk meninggalkan rumah mereka karena takut terkena dampak kerusuhan tersebut, orang-orang Kristen setempat termasuk di antara mereka yang datang dan meminta mereka untuk tetap tinggal. Mereka berkata: "Jangan pergi, ada kami di sini!" Pernyataan ini adalah jaminan bahwa orang-orang dari luar tidak akan mengganggu orang Bugis karena orang-orang lokal akan melindungi mereka. Namun, banyak orang Bugis meninggalkan NTT. Sementara mereka berada jauh, rumah dan properti mereka diawasi oleh masyarakat setempat. Di Kapan, banyak orang juga meninggalkan rumah mereka. Ketika mereka mencari perlindungan dari masyarakat setempat, tanggapannya berbeda dari Mnelaanen. Karena mereka takut akan dampaknya jika mereka mengakomodasi orang Bugis di rumah mereka, beberapa orang setempat menolak untuk menerimanya. Ini menunjukkan kepada kita perbedaan kualitas hubungan antarkelompok yang berbeda ini.

Kerusuhan Kupang tahun 1998 terjadi pada masa transisi antara akhir rezim Soeharto dan dimulainya era Reformasi di Indonesia. Kekerasan terjadi bersamaan dengan banyak kerusuhan lainnya yang menandakan kerentanan politik dan keamanan di Indone-

sia menyusul krisis moneter negara saat itu.[3] Kerusuhan di Kupang juga memicu ketakutan lama, trauma kolektif yang dialami orang-orang di NTT akibat kekerasan dan kekacauan besar-besaran yang terjadi dalam masa transisi dari masa kepresidenan Soekarno ke era Orde Baru di bawah kepemimpinan Soeharto. Kerusuhan 1998 menimbulkan kenangan akan kekacauan dan penderitaan karena gerakan anti-komunis di awal era Orde Baru di tahun 1965-1966 (Kolimon dan Wetangterah (eds.), 2012).[4]

Peristiwa tahun 1998 dan tanggapan masyarakat terhadapnya, termasuk bagaimana reaksi mereka terhadap penderitaan orang lain, menunjukkan kualitas solidaritas di masyarakat. Toleransi tidak hanya berarti menoleransi kebebasan beragama orang lain, tapi ini terutama berarti kesiapan untuk melindungi dan berjuang bersama dengan pengikut agama lain, terutama mereka yang terancam dan terpinggirkan. Kualitas toleransi semacam itu tidak akan terjadi dengan sendirinya, tapi harus dibangun dan dipupuk dalam hubungan sehari-hari. Respons terhadap kerusuhan tahun 1998 juga mengajari kita bahwa Indonesia masih memiliki pekerjaan rumah sebagai sebuah bangsa, termasuk komunitas agamanya, untuk membangun solidaritas nasional di tengah pluralitas agama dan ideologi. Rezim militer Orde Baru yang dipertahankan selama lebih dari tiga puluh tahun melalui pendekatan keamanan yang membuat kelompok yang berbeda (terutama yang memiliki ideologi berbeda dari pemerintah Orde Baru) merupakan ancaman berbahaya. Ketakutan dan kecurigaan kepada "liyan" menghalangi pertemuan terbuka dan jujur, termasuk di antara pengikut agama yang berbeda. Komunitas religius di NTT perlu dengan sengaja mengakomodasi pendidikan antaragama dalam kurikulum agama mereka untuk mengajari orang-orang agar mengenal agama-agama lain dengan lebih baik dan memungkinkan dialog yang jujur di antara mereka.

3 Untuk informasi mengenai kerusuhan di Indonesia sejak November 1998, lihat Data Kerusuhan Sejak Nov 1998, www.fica.org/hr/idRiotsDataSinceNov98.html. Diakses 4 Maret 2015.

Dinamika Antar-Generasi

Cara setiap generasi masyarakat Muslim Bugis merumuskan jati dirinya sangat menarik untuk dieksplorasi. Bugis Muslim generasi pertama dan kedua mengidentifikasi diri mereka secara berbeda. Generasi pertama masih melihat diri mereka sebagai Muslim Bugis. Mereka juga menganggap diri mereka sebagai imigran di Timor, meskipun mereka juga mengatakan bahwa ikatan mereka dengan komunitas terdahulu mereka di Sulawesi Selatan telah melemah. Sementara, anggota generasi kedua menyebut diri mereka Muslim NTT keturunan Bugis. Generasi kedua mulai mengklaim NTT bukan hanya sebagai situs geografis mereka, tapi juga identitas sosiologisnya. Dalam hal ini mereka menegaskan identitas hibrida dan segala konsekuensinya. Hal ini berdampak pada wacana mereka tentang hubungan antaragama serta tanggung jawab sosial mereka terhadap masyarakat.

Wacana toleransi generasi pertama terbatas pada isu-isu tentang bagaimana mempertahankan harmoni yang baik, misalnya dengan menerima undangan untuk menghadiri perayaan agama lain. Generasi kedua menggeser wacana untuk menciptakan ruang bagi pertemuan antaragama guna membahas tanggung jawab sosial dan mengatasi masalah yang muncul dengan hidup bersama sebagai orang-orang dengan keyakinan yang berbeda. Generasi kedua Muslim Bugis di Mnelaanen, misalnya, memprotes sebuah bangunan rohani (Kebaktian Penyegaran Iman/ KPI) yang diadakan di sebuah ruang terbuka yang menampilkan kesaksian seorang penganut baru Kristen dari Sulawesi. Pemberi saksi mengutip ayat-ayat Alquran dengan fasih untuk menunjukkan kelemahan Islam. Ini benar-benar melukai perasaan orang Bugis Muslim dan membahayakan hubungan antaragama. Generasi pertama cenderung membiarkannya berlalu demi harmoni dengan masyarakat setempat. Bagi mereka, karena saksi tersebut dari luar daerah, mereka merasa tidak perlu memperhatikan apa yang dia katakan. Namun, generasi kedua berinisiatif bertemu

dengan pejabat pemerintah dan pemimpin gereja Protestan dan Katolik setempat untuk mengeluhkan apa yang terjadi. Mereka menjelaskan dampak dari kesaksian iman semacam itu terhadap hubungan antaragama. Mereka juga meminta semua pihak untuk mencegah hal yang sama terjadi di masa depan. Mereka sangat ingin mengkritik diskriminasi dan hal-hal yang mereka anggap tidak adil saat mencari jalan untuk membuka dialog mengenai hal itu. Protes mereka diterima oleh pemuka pemerintah dan gereja setempat. Sejak saat itu pemimpin gereja, misalnya, menjadi lebih selektif menarik orang-orang di luar KPI di wilayah pelayanan mereka. Di antara generasi Kristen yang lebih muda ada perasaan campur aduk tentang kehadiran orang Bugis di Timor Barat. Beberapa orang mulai menganggap TTS sebagai masyarakat plural yang religius. Mereka melihat orang Bugis sebagai bagian dari masyarakat mereka hari ini. Sementara yang lain masih melihat masyarakat mereka sebagai wilayah Kristen yang sedang diserbu.

Kata Penutup

Toleransi itu memang mahal harganya. Pelajaran yang kita dapat dari komunitas akar rumput ini adalah bahwa toleransi bukan tentang menjaga hubungan baik atau menghindari konflik demi keharmonisan. Toleransi sejati terjadi ketika orang cukup berani untuk mengkritik "kerikil di sepatu", yang sering dialami saat orang-orang dari berbagai agama berjalan bersama. Anggota generasi kedua datang untuk melihat masyarakat sebagai ruang bersama dan tanggung jawab bersama mereka. Identitas orang TTS, baik Kristen maupun Muslim, tetap akan berubah. Faktanya bahwa mereka hidup bersama selama lebih dari 40 tahun telah mempengaruhi cara mereka menarasikan identitas mereka dan mengatur batas-batasnya. Masa depan mereka bersama akan bergantung pada bagaimana mereka bisa mengklaim identitas (baru) yang bersifat hibrid, sintesis, dan beragam.

Untuk itu, semua komunitas agama memiliki tugas yang tidak terhindarkan untuk mendidik pengikut mereka tentang pentingnya toleransi. Setiap komunitas iman memikul tanggung jawab untuk melatih anggotanya supaya belajar dan mengenal anggota komunitas agama lain sehingga kecurigaan tanpa dasar dapat dihapus dan memungkinkan mereka hidup bersama dalam keadilan dan perdamaian.

Bibliografi

Antone, Hope. 2001. "An Invitation to the Table Community," in: Orteza, Edna, ed., *Religious Education in Asia. Challenges, Perspectives, and Vision in the 21st Century*. Hong Kong: Christian Conference of Asia.

Harvey, Barbara Sillars. 1989. *Pemberontakan Kahar Muzakar: dari Tradisi ke DI/TII*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.

Jansen, Mechteld. 2010. "God on the Border – Missiology as Critical Theological Guidance for Crossing Borders,.In: Volker Kuester ed., *Mision Revisited. Between Mission History and Intercultural Theology.* Berlin: Lit Verlag.

Kolimon, Mery dan Liliya Wetangterah,eds. 2012. *Memori-Memori Terlarang. Perempuan dan Korban Tragedi '65 di NTT*. Kupang: Bonet Pinggupir.

Kolimon, Mery. 2012. "Makna Pergeseran Identitas Perempuan dalam Pertemuan antara Kekristenan dan Budaya Lokal: Sebuah Kasus Budaya Lokal Meto Timor Barat (The Meaning of Women's Shifting Identity in the Encounter of Christianity and Local Culture: A Case Study on the Local Culture of Meto People in West Timor)", in: *Eureka: Jurnal Teologi Kontekstual* 1, No. 1. Program Pascasarjana UKAW Kupang.

Pellu, Lintje H. and Marthinus Metboki. 2013."Peta Pluralisme Masyarakat di NTT sebagai Tantangan dan Peluang Pendidikan Agama di NTT. Sebuah Studi Kasus tentang Konversi Agama di Oe'Ekam, Amanuban Timur" (The Map of Pluralism in NTT as Challenge and Opportunity for Religious Education di NTT: A Case Study of Religious Conversion in Oe'Ekam, East Amanuban), in: *Eureka:*

Jurnal Teologi Kontekstual. 1, No. 2.Program Pascasarjana UKAW Kupang.

Wickeri, Philip L. Janice K., and Damayanthi M. A. Niles eds. 2002. *Plurality, Power, and Mission.Intercultural Theological Exploration on the Role of Religion in the New Millenium.* London: The Council for World Mission.

Internet

Data Kerusuhan Sejak November 1998. www.fica.org/hr/idRiotsDataSinceNov98.html. Diakses 4 Maret 2015.

Perempuan, Dialog, dan Perdamaian Pascakonflik

(Pengalaman Institut Mosintuwu)

Wiwin Siti Aminah R.

Konflik Poso yang mulai sejak akhir 1998 telah mengakibatkan perempuan dan laki-laki dari segala usia terseret dalam pusaran konflik kekerasaan berdarah yang berkepanjangan (Gogali, 2009: 21). Namun demikian, perempuan dan anak-anaklah yang menanggung beban paling berat akibat konflik tersebut (Mangun, 2002: 39).[1] Bahkan konflik Poso yang terjadi pada Mei 2000 mengakibatkan munculnya "kampung janda" di mana sebagian besar penghuninya para janda yang ditinggalkan suami dan atau anak laki-lakinya (Rismawati, 2011: 602-603). Para janda ini kemudian menanggung beban sebagai tulang punggung keluarga. Posisi perempuan berubah drastis pasca kerusuhan Poso. Mereka memiliki status ganda baik sebagai pengungsi, janda, pencari nafkah dan sebagai ibu rumah tangga sekaligus.

Selama konflik di Poso (dan juga konflik di tempat-tempat lain), para perempuan juga rentan mengalami pelecehan seksual, intimidasi, penganiayaan dan bahkan pemerkosaan. (Subagya, dalam Brauchler (ed.), 2009: 167). Selain itu, konstruksi sosial patriarki menempatkan perempuan sebagai tameng laki-laki dalam situasi konflik dan tubuh perempuan sebagai alat reproduksi komunitas (Rismawati, 2011: 605).[2] Pengalaman penderitaan yang

1 Misalnya apa yang dialami oleh ibu Utamah (60 tahun) asal desa Sintuwu Lembah yang harus kehilangan suami, anak, menantu dan cucunya sekaligus, juga ibu Muthmainnah (50 tahun) yang harus kehilangan 8 anggota keluarganya dan menjadi janda.

2 Fenomena ini misalnya terjadi pada Mei 2000 di Desa Sintuwulemba dimana para perempuan dikumpulkan dan ditelanjangi disertai ancaman. Pelecehan seksual juga terjadi di pengungsian, bahkan dialami oleh aktivis perempuan yang mendampingi para korban perkosaan ketika menghadap aparat keamanan.

dialami oleh perempuan (dan anak-anak) telah mengakibatkan trauma yang mendalam dan berkepanjangan (Wijaksana, 2002: 53).[3]

Dalam konteks ini, laki-laki dan perempuan mengalami konflik secara berbeda (baik sebagai korban maupun pelaku), oleh karena itu keduanya membangun strategi yang berbeda pula dalam menghadapinya (Subagya, dalam Brauchler (ed.), 2009: 167). Peran perempuan begitu besar dan penting dalam aktivitas publik ketika konflik masih berlangsung dan upaya mereka dalam mempromosikan rekonsiliasi sosial. Perempuan tidak hanya menjadi aktor dominan dalam kegiatan-kegiatan produktif selama konflik berlangsung, tetapi mereka juga secara signifikan berkontribusi dalam proses rekonsiliasi sosial. Dalam perannya di luar rumah, perempuan mampu memediasi perdamaian dan toleransi di level akar rumput, di mana prasangka-prasangka yang mendorong pemisahan etnis dan agama sering menguat.

Namun, peran penting perempuan dalam upaya rekonsiliasi dan perdamaian di akar rumput ternyata tidak berbanding lurus dengan keterlibatan mereka dalam upaya perdamaian secara formal. Akibatnya, kebutuhan khusus dan problem terkait identitas sosial perempuan dan pengalaman berkonflik mereka seringnya diabaikan dalam kebijakan-kebijakan rekonsiliasi formal dan program-program rehabilitasi yang digagas oleh pemerintah maupun organisasi non pemerintah (Subagya, dalam Brauchler (ed.), 2009: 167).

Hal ini terlihat dari banyaknya pihak yang menilai belum berhasilnya program yang dirancang dan dilaksankan oleh pemerintah pusat maupun pemerintah daerah dalam membangun perdamaian di Poso pascakonflik setelah tahun 2005. Salah satu penyebabnya yaitu tidak diperhatikannya kebutuhan khusus

3 Menurut hasil riset Aisyiyah pada tahun 2002 di Poso, setidaknya ada tiga jenis trauma yang dialami perempuan di pengungsian, yaitu trauma mental, trauma ekonomi dan trauma sosial.

perempuan, termasuk kebutuhan fisik dan pemulihan mentalnya (Wijaksana, 2002: 51). Program pemulihan justru lebih banyak ditujukan pada perbaikan fisik dan infrastruktur serta minimnya keterlibatan perempuan dalam upaya-upaya rekonsiliasi konflik dan perdamaian. Misalnya dalam Deklarasi Malino, hanya 3 orang perempuan dari 48 penandatangan (Wijaksana, 2002: 61) yang berdampak pada "hilangnya" perempuan dari peta masalah dalam merumuskan kebijakan-kebijakan penanganan konflik.

Dalam tulisan ini saya menggunakan pendekatan feminis. Secara umum, pendekatan feminis adalah pendekatan yang bersifat personal dan transformasi sosial (Maguire, 1987: 3). Pendekatan ini dikembangkan dengan prinsip pengalaman perempuan sebagai sumber pengetahuan.

> "Prinsip utama metodologi feminis adalah menjadikan pengalaman perempuan sebagai sumber pengetahuan. Pengalaman-pengalaman perempuan inilah yang digunakan untuk menunjuk dan menganalisis struktur-struktur yang lebih besar. Juga untuk menghargai subjektivitas perempuan dan pengalaman hidup perempuan sebagai dasar untuk pembelajaran –proses penegasan kembali sumbangan perempuan pada pembentukan pengetahuan." (Misiyah, 2006: 43)

Pendekatan feminis memiliki tiga unsur penting yaitu *standpoint, empirisisme* dan *postmodernisme*. Standpoint dan empirisisme mengutamakan kelebih-pentingan satu situasi yaitu situasi yang hanya dialami oleh perempuan. Sedangkan postmodernisme menerima beragam sudut pandang (Amiruddin, 2006: 23). Oleh karena itu, pendekatan feminis dicirikan dengan tidak menerima nilai-nilai universalitas, totalitas, rasionalitas dan esensialitas karena nilai-nilai inilah yang membuat perempuan terabaikan.

Dalam studi konflik dan perdamaian, secara umum pendekatan feminisme memakai pendekatan *bottom-up* ketika menganalisa dampak dari konflik, sementara studi konvensional dalam bidang keamanan cenderung menggunakan pendekatan *top-down*. Pendekatan *bottom up* mulai dengan kondisi kehidupan perempuan, dengan menelisik adanya kekerasan langsung maupun tidak langsung, baik diorganisir maupun tidak. Dengan analisis ini akan membantu menentukan elemen apa saja yang tertinggal dalam perspektif keamanan yang konvensional maupun kritis yang pada dasarnya memakai model *top-down* (McKay, 2004: 160).

Dalam hal ini penulis menganalisis bagaimana pengalaman perempuan lintas agama pascakonflik dibangun dan dikembangkan oleh Institut Mosintuwu (IM) dalam salah satu programnya yakni Sekolah Perempuan (SP). Sementara sebagai kerangka berfikir mengenai formulasi model dialog yang dikembangkan oleh perempuan khususnya oleh IM dikaji dengan model dialog yang digagas oleh Paul Knitter dan Charles Kimball. Paul Knitter (2002: 240-241) menawarkan empat model dalam dialog: model *replacement* (penggantian), model *ullfillment* (pemenuhan), model *mutuality,* dan model *acceptance* (penerimaan).[4] Adapun Charless Kimball, seperti yang dikutip Azyumardi Azra (1999: 62-64), menawarkan beberapa model dialog: dialog parlemen (*parliementary dialogue),* dialog kelembagaan (*institutional dia-logue*), dialog teologi (*theological dialogue),* dialog dalam masyarakat (*dialogue in comunity*), dialog kehidupan (*dialogue of life*), dan dialog kerohanian (*spiritual dialogue*).

Pengalaman Perempuan sebagai Sumber Pengetahuan dan Dialog

Pengalaman laki-laki dan perempuan, apalagi di wilayah konflik, sangat berbeda. Pengalaman perempuan diakui jauh lebih rumit.

4 Dalam konteks ini, Knitter lebih fokus bicara dialog dalam dan untuk kalangan Kristen. Akan tetapi model-model yang dia tawarkan sesungguhnya bisa digunakan untuk yang lain juga.

Sayangnya pengalaman perempuan kadang dipukul rata sama dengan pengalaman laki-laki, karena melibatkan banyak dinamika seperti kekuasaan, bahasa, budaya, dll (Venny, 2001: 129). Padahal pengalaman perempuan sangat bervariasi dan berbeda-beda dari sisi budaya, kelas dan ras (Tepedino, 1999: 28-35).[5] Lebih jauh, pengalaman hidup, ide, pemikiran serta kebutuhan perempuan selama ini relatif absen dari riset ilmu sosial karena kondisi dunia yang mengutamakan nilai-nilai, perspektif, dan pengetahuan yang maskulin sebagai kebenaran objektif. Perempuan seolah-olah hilang, tidak terdengar suaranya, tidak terlihat kiprahnya dan tidak punya sumbangan dalam pengembangan ilmu pengetahuan. Carol Gilligan, seperti yang dikutip Elli Nur Hayati (2006: 11), menyatakan bahwa perempuan telah hilang dalam ranah ilmu pengetahuan, bahkan sebagai subjek penelitian sekalipun.

Problem utamanya dengan demikian adalah ilmu pengetahuan selama ini dibangun atas dasar pengalaman dan pemikiran laki-laki, dan ia dianggap sebagai metodologi yang universal. Atau pandangan *falosentrisme,* yakni situasi dimana laki-laki mendominasi pengetahuan, bahasa, wacana, dan menjadi pusat dan kriteria segala sesuatu (Amiruddin, 2006: 24). Otoritas ilmu pengetahuan masih sangat androsentris, dimana ilmu pengetahuan harus dilahirkan dari pemikiran yang rasional, objektif dan ilmiah. Sementara pengalaman perempuan masih banyak diklaim sebagai tidak ilmiah karena ia selalu dianggap emosional dan terlalu subjektif untuk dijadikan landasan pengetahuan. Di sinilah kemudian pentingnya pendekatan feminis yang secara konseptual dan teoritis menggunakan konsep-konsep seperti seks dan gender, subordinasi, penindasan, relasi kuasa dan hal-hal yang terkait dengan situasi dan pengalaman perempuan sehari-hari (Hayati, 2006: 18-19). Secara umum, pendekatan feminis adalah pendekatan yang bersifat personal dan transformasi sosial (Maguire, 1987: 3). Pendekatan

5 Misalnya penindasan akan menimbulkan pengaruh yang berbeda di kalangan perempuan kulit putih, perempuan kelas menengah dan mereka yang berpendidikan tinggi dibanding bagi mereka yang berasal dari kalangan masyarakat yang lebih rendah.

feminis dikembangkan dengan prinsip pengalaman perempuan sebagai sumber pengetahuan.

> "Prinsip utama metodologi feminis adalah pengalaman perempuan merupakan sumber pengetahuan. Pengalaman-pengalaman perempuan inilah yang digunakan untuk menunjuk dan menganalisis struktur-struktur yang lebih besar. Juga untuk menghargai subjektivitas perempuan dan pengalaman hidup perempuan sebagai dasar untuk pembelajaran – proses penegasan kembali sumbangan perempuan pada pembentukan pengetahuan." (Misiyah, 2006: 43)

Terdapat berbagai pemaknaan atas dialog antaragama (dialog antariman) dan urgensinya. Misalnya dialog diartikan sebagai komunikasi dua arah antar orang-orang yang sungguh-sungguh berbeda pandangan terhadap satu subjek dengan tujuan untuk memahami secara lebih baik kebenaran subjek tersebut dari orang lain (Watt, 1991: 7). Dialog dilukiskan sebagai pertukaran timbal balik dari pandangan-pandangan antara orang-orang yang telah memiliki satu kepedulian murni terhadap satu sama lain dan mereka yang terbuka untuk belajar satu sama lainnya (Swidler, 1990: 57). Dialog merupakan pertemuan hati dan pikiran antarpemeluk agama yang berbeda. Dengan demikian, hal itu dapat membawa para pendialog lebih dekat kepada misteri Tuhan (d'Ambar, 1991: 43). Bahkan menurut Th. Sumartana, dalam arti politik dialog berarti proses demokrasi (Sumartana, 2001: 87). Dari sekian pengertian tersebut, intinya dialog antaragama adalah dialog yang melibatkan orang-orang dari berbagai tradisi agama dengan berproses dan belajar bersama untuk saling memahami satu sama lain secara tulus dan terbuka sehingga dapat bekerja sama untuk menciptakan perdamaian. Terkait dengan peran perempuan dalam dialog antaragama Ursula King, menggambarkannya sebagai berikut.

> "Karena masih adanya marginalisasi, *invisibility* dan *exclusion* terhadap perempuan, maka di manapun dialog antaragama dilaksanakan, perempuan sangat sedikit terlibat, minimal pada level formal. Buktinya dapat ditemukan dalam setiap buku tentang dialog antariman, pluralisme agama, teologi agama-agama, atau dalam 'ekumenisme yang lebih luas' perjumpaan antaragama secara global." (King, 2007: 54)

King menambahkan dengan lebih detail lagi bahwa:

> "Kebanyakan praktisi dialog tidak sadar dengan fakta bahwa dialog antaragama masih tertanam kuat dalam struktur patriarki agama-agama termasuk yang mempraktikkan pandangan seksis eksklusif dan sangat androsentris, cara berpikir terpusat pada laki-laki." (King, 2007)

Absennya perempuan dalam dialog antaragama juga menunjukkan perspektif perempuan dan kontribusinya telah disingkirkan. Oleh karena itu dari persepsi perempuan, kebanyakan dialog antaragama digambarkan mirip dengan *"the dialogue of deaf"* atau "dialog tuli" (King, 2007: 54). Pandangan Ursula King tentang "absennya" perempuan dalam kebanyakan dialog antaragama menurut penulis sangat sesuai untuk menggambarkan konteks Indonesia sampai saat ini.

Institut Mosintuwu (IM)

Institut Mosintuwu digagas oleh Lian Gogali yang lahir di sebuah desa terpencil di Poso. Lian banyak memiliki pengetahuan dan pengalaman dalam berbagai isu termasuk dialog antaragama dan gender. Namun, saat Lian memutuskan untuk kembali ke Poso, dia justru dihadapkan pada norma masyarakat patriarki yang menyebabkan Lian mengalami diskriminasi dan kekerasan seksual

akibat statusnya yang menjadi *single parent* dan memilih tidak menikah.

> "Tapi tentu saja, diskriminasi yang saya alami masih mending dibanding apa yang telah terjadi pada mayoritas perempuan Poso selama masa konflik. Banyak dari mereka harus mengalami kekerasan, pemerkosaan, dan kehamilan yang tidak diinginkan --yang semuanya harus melalui prosedur penyelesaian dan norma kebiasaan masyarakat yang bias gender. Misalnya, banyak korban pemerkosaan dipaksa menikahi pemerkosa."[6]

Dengan berbagai peristiwa yang telah Lian alami sebagai perempuan, dia semakin yakin dengan kerentanan perempuan terhadap pelecehan seksual dan perkosaan, bahkan sekalipun terhadap mereka yang sudah berdaya dan mendapat *previledge* seperti dirinya. Lebih parah lagi dalam banyak budaya, termasuk di Poso, alih-alih dibantu, malah terjadi viktimisasi terhadap perempuan korban perkosaan, seperti yang diungkapkan oleh Koordinator Pengorganisasian dan Usaha Desa IM, Ibu Martince.

> "…secara budaya, agama dan adat, terlebih adat Poso… (perempuan) sudah diperkosa masih disuruh bayar denda 3 juta, atau sudah dipukul suami lalu tinggalkan rumah malah dikenakan sangsi adat dengan bayar 3 juta..."[7]

Kondisi demikian yang kemudian menginspirasinya membuat perubahan sangat fundamental di masyarakat Poso pascakonflik, khususnya di kalangan perempuan. Pada tahun 2009 akhirnya mimpi Lian menjadi kenyataan dengan berhasil mendirikan sebuah lembaga perempuan lintas agama yang dinamakan Institut Mosintuwu. Dalam sebuah wawancara, Lian menyebutkan demikian.

6 https://www.freakmagz.com/blog/2017/1/4/the-home-maker-lian-gogali
7 Wawancara tertulis via WA dengan Martince pada 19 Januari 2018.

> "Mosintuwu berarti persaudaraan, kebersamaan, dan hidup bersama dengan cara yang melintasi batas-batas agama. Kasus saya membuat saya menyadari betapa pentingnya pendidikan bagi perempuan, di Poso. Ini memberi saya kekuatan dan inspirasi. Pendidikan bisa membebaskan seorang perempuan untuk membuat pilihan sendiri, untuk bisa membela diri dan menyuarakan pendapatnya. Makanya, perlu mendirikan sekolah untuk perempuan."[8]

Secara resmi, seperti yang tertulis dalam websitenya, IM berdiri karena "keprihatinan atas peristiwa kekerasan yang mengatasnamakan agama, dan adanya kepentingan ekonomi politik dibalik konflik kekerasan yang berakhir pada pengelolaan sumber daya alam yang tidak berpihak kepada masyarakat miskin dan marginal". Nama "Mosintuwu" sendiri berasal dari bahasa Pamona (salah satu suku di Poso) yang berarti "bekerja bersama-sama". Sedangkan kata "Institut" menandakan basis gerakan lembaga ini adalah kajian kritis terhadap fenomena sosial, ekonomi, politik, dan kebudayaan di Kabupaten Poso. IM saat ini berkedudukan di Tentena, namun memiliki cita-cita untuk dapat menjangkau beberapa wilayah lainnya di Sulawesi Tengah, terutama Kabupaten Poso, Kabupaten Morowali, dan Kabupaten Tojo Una-una.[9]Adapun tujuan dari lembaga ini adalah untuk membangun gerakan perdamaian di akar rumput melalui empat bidang utama yakni pendidikan, advokasi dan gerakan melalui organisasi, pengembangan ekonomi masyarakat dan akses terhadap media.

Beberapa program di IM, adalah seperti: (a) Bidang Pendidikan: Sekolah Perempuan Mosintuwu dan Project Sophia atau perpustakaan keliling; (b) Bidang Pengorganisasian: Perempuan Pembaharu Desa, Lingkar Diskusi dan Aksi, dan

8 https://www.freakmagz.com/blog/2017/1/4/the-home-maker-lian-gogali
9 http://www.mosintuwu.com/tentang-kami/

Rumah Perlindungan Perempuan dan Anak; (c) Bidang Media dan Kampanye: Radio Komunitas, Koran Perempuan Poso dan Media Sosial;(d) Bidang Ekonomi Solidaritas: Dodoha Mosintuwu, Eko Wisata, dan Usaha Desa. Sejak didirikan sampai saat ini, IM dipimpin oleh Lian Gogali sebagai direktur dan dibantu oleh beberapa aktivis perempuan, baik yang direkrut secara langsung maupun mengangkat alumni SP.

Konsep Sekolah Perempuan

Sebelum IM menyelenggarakan Sekolah Perempuan (SP), AMAN (Asean Muslim Action Network) sudah melakukan hal yang sama dengan nama Sekolah Perempuan untuk Perdamaian pada tahun 2009. Sekolah ini bertujuan untuk memproduksi agen-agen perdamaian. Pendekatan yang dipakai adalah dengan menemukan dua potensi internal yakni potensi masing-masing individu untuk menjadi agen perdamaian dan potensi perdamaian dalam komunitas (Kholifah, 2011: 65-71).[10]

Lian Gogali, yang juga sempat bekerja di AMAN selama satu tahun, merasa tidak puas dengan materi dan metode yang sudah dikembangkan oleh AMAN. “Saya merasa konsep dan isinya sangat berorientasi Jakarta, tidak ada konteks Poso,” katanya dalam sebuah wawancara dengan Media Indonesia. Lebih lanjut dia menyebutkan, “Ini adalah program dengan pendekatan *top-down* yakni dengan meminta kepala desa memilih peserta perempuan dan memberikan insentif bagi perempuan yang mau mengikuti sekolah”.[11]

Menurut Lian hal tersebut berimbas pada kurangnya rasa memiliki terhadap program yang pada gilirannya mempengaruhi

10 Potensi ini terlihat dalam diri perempuan karena *pertama*, kebanyakan perempuan adalah manajer yang sangat baik dalam rumah tangganya; *Kedua,* perempuan juga merupakan negosiator ulung; *Ketiga,* sebagai ibu,perempuan sangat baik dalam merawat dan mengasuh anak-anaknya; *Keempat,* perempuan terlatih untuk membangun nilai-nilai penting dalam menyebarkan benih-benih perdamaian di komunitas seperti kasih sayang, kesabaran, memaafkan dan mendengarkan.

11 http://mediaindonesia.com/news/read/125618/kekuatan-kaum-hawa-untuk-perdamaian-poso/2017-10-05. Diakses pada 16 Januari 2018.

sustainability program tersebut. Namun demikian, Lian sangat percaya bahwa SP adalah cara terbaik untuk memberdayakan perempuan.

> "Perempuan butuh pengetahuan, informasi, akses dan keterampilan. Mereka tidak hanya membutuhkan pelatihan tentang bagaimana cara *survive*, seperti yang SP (versi AMAN) fokuskan, akan tetapi perempuan juga perlu berkembang. Dengan cara ini setiap perempuan merasa memiliki terhadap program dan dengan demikian dialog terus-menerus berkembang dan beranjut."[12]

Untuk itu, Lian mendirikan Sekolah Perempuan sebagai sekolah alternatif bagi para perempuan dari berbagai agama, suku, dan latar belakang sosial, ekonomi, dan politik untuk belajar bersama demi meningkatkan pengetahuan, mengembangkan kreativitas, dan bekerja sama. "Sekolah ini ditujukan bagi para perempuan akar rumput, seperti ibu rumah tangga, petani dan nelayan, yang kebanyakan hanya lulusan SMP, bahkan beberapa dari mereka tidak bisa membaca,"[13] demikian Lian menegaskan. Bagi Lian, SP juga merupakan wadah transformasi untuk para perempuan, dari korban, kemudian menjadi penyintas, lalu mereka muncul sebagai pembela bagi sesama perempuan.[14]

Sekolah yang programnya berlangsung selama satu tahun tersebut, saat ini telah berkembang ke hampir semua kecamatan di Kabupaten Poso. Dengan menggaungkan slogan yang cukup "provokatif" yakni "Mempersiapkan kelompok perempuan untuk mengambil peran dalam mengingatkan, mempengaruhi, hingga merebut kedaulatan demi Perdamaian dan Keadilan".

12 http://mediaindonesia.com/news/read/125618/kekuatan-kaum-hawa-untuk-perdamaian-poso/2017-10-05. Diakses pada 16 Januari 2018.

13 Wawancara dengan Lian oleh Breanna Bradley pada 24 Juni 2017, https://berkleycenter.georgetown.edu/interviews/a-discussion-with-lian-gogali-institute-mosintuwu. Diakses pada 16 Januari 2018

14 https://geotimes.co.id/sosok/lian-gogali-perempuan-penjaga-kehidupan-20150328/. Diakses pada 20 Januari 2018.

Dialog Antaragama dan Praktiknya di Sekolah Perempuan

Dialog yang dimaksud Lian bukanlah dialog berupa pertemuan para elit lintas agama, yang duduk bersama-sama mendiskusikan isu-isu keagamaan, tetapi dialog yang dibangun dengan kesadaran kritis para perempuan akar rumput, baik sebagai korban maupun sebagai pelaku, demi perdamaian yang berkelanjutan dan untuk kesetaraan gender.

> "Dalam konteks Poso, tentu kita mulai dengan dialog. Tapi bukan jenis dialog yang sering dilakukan oleh para elit dengan berjabat tangan lintas agama, lalu persoalan selesai begitu saja. Namun, dialog harus dibangun dengan kesadaran kritis, sebagai korban sekaligus pelaku konflik di Poso. Dengan itu, kenangan akan upaya membangun perdamaian masa lalu yang telah dilakukan oleh perempuan Poso bisa dibedah, dan diperkuat lagi. SP menjadi tempat yang aman untuk membangun kesadaran kritis serta perdamaian yang berkelanjutan, dan juga kesadaran akan kesetaraan gender."[15]

Dialog antaragama juga sangat dibutuhkan sebagai sarana untuk mensosialisasikan cerita-cerita damai ke akar rumput dan agar generasi pascakonflik dapat bekerja sama untuk mendapatkan hak-hak ekonomi, sosial, dan politik agar dapat hidup damai (Kholifah, 2011: 71).[16] Dari sini terlihat jelas komitmen yang tinggi dan kesadaran yang penuh dari Lian tentang relevansi dan urgensi dialog antaragama untuk menciptakan perdamaian yang berkelanjutan,

15 https://www.freakmagz.com/blog/2017/1/4/the-home-maker-lian-gogali

16 Wawancara dengan Lian oleh Breanna Bradley pada 24 Juni 2017. Pentingnya dialog antaragama di kalangan perempuan di Poso pascakonflik juga dikuatkan oleh Direktur AMAN Indonesia, Rubiyanti Kholifah, yang menyatakan bahwa pendekatan perempuan dalam dialog tidak hanya efektif dalam membangun kembali hubungan di antara para perempuan, akan tetapi juga membawa keluarga mendekati proses rekonstruksi dalam level komunitas. Dengan pengalamannya sehari-hari, perempuan mampu menemukan akar persoalan yang perlu didiskusikan untuk membangun kembali hubungan diantara dua komunitas (Muslim dan Kristen) yakni hal-hal yang terkait dengan isu-isu nyata dalam kehidupan sehari-hari.

perdamaian yang sejati. Lisanne Boersma dalam tesisnya yang berjudul *Religion in Peacebuilding Initiatives: Indonesian Institute of Mosintuwu as a Case Study,* menegaskan bahwa fokus IM terutama adalah dialog antaragama yang menjadi dasar bagi perdamaian dan hal-hal penting lainnya dalam masyarakat Poso. Dalam hal ini IM tidak hanya berkontribusi pada dialog antaragama dan perdamaian, namun juga di banyak bidang lainnya, seperti pendidikan, hak perempuan dan perbaikan ekonomi (Boersma, 2013: 27)

Masih menurut hasil riset Boersma, agama (atau penulis katakan dialog antaragama) dipraktikkan dan terintegrasi dalam SP dengan tiga cara (Boersma, Tesis, 2013: 23-24). *Pertama*, membicarakan dan mendiskusikannya langsung, terutama dalam materi pertama SP Tahapan I, yakni tentang "Agama, Toleransi dan Perdamaian", satu-satunya materi yang terkait langsung dengan dialog antaragama. Oleh karena itu, ia ditempatkan di awal karena menjadi dasar bagi materi-materi setelahnya. Pada materi ini, peserta SP belajar dan berproses bersama untuk mengenal ajaran dan tradisi agama-agama lain (khususnya Islam, Katolik, Protestan dan Hindu), mencairkan prasangka dan kecurigaan terhadap agama lain, menggali teks-teks agama yang mendukung dan "kurang mendukung" perdamaian, menggali pengalaman perempuan dalam membangun perdamaian baik pada saat konflik maupun pascakonflik, menggali tradisi-tradisi masyarakat yang mendukung adanya perdamaian, dan lain sebagainya. Metode yang digunakan bervariasi, seperti ceramah dan diskusi kelas oleh para pimpinan agama, kunjungan ke rumah-rumah ibadah dan refleksi hasil kunjungan. Intinya dalam materi ini mereka diperkenalkan pada perbedaan-perbedaan yang ada, mengakui dan sekaligus belajar dari perbedaan tersebut. Dari situ kemudian muncul sikap saling menghargai dan menghormati di antara mereka dan pandangan bahwa perbedaan bukanlah ancaman akan tetapi kekayaan yang menjadi potensi atau kekuatan untuk bekerja sama.

Kedua, berdoa bersama sebelum kelas dimulai. Dalam praktiknya, tidak setiap kelas selalu diawali dengan doa bersama. Bahkan menurut hasil observasi Boersma, kebanyakan kelas tidak diawali dengan berdoa bersama (Boersma, Tesis, 2013: 24).[17] *Ketiga,* membersihkan ratusan tempat ibadah (masjid, gereja dan pura) di desa-desa, termasuk merenovasi beberapa rumah ibadah yang rusak atau hancur akibat konflik. Dalam hal ini para perempuan mendapat kesempatan lebih sering berkunjung ke rumah-rumah ibadah dan berdialog dengan imam, pendeta dan pedanda. Dalam momen ini, penulis meyakini proses pencairan prasangka dan pengurangan kecurigaan bahkan ketakutan, akan terjadi dengan sendirinya. Seperti yang ditulis Boersma, kegiatan ini mempunyai dampak yang cukup mendalam bagi para perempuan peserta SP karena hampir semua belum pernah berkunjung ke rumah ibadah agama lain sebelumnya (Boersma, Tesis, 2013: 25). Bahkan banyak dari mereka menyatakan bahwa mereka tidak memiliki kontak dengan orang-orang dari agama lain sampai mereka bergabung dengan SP (Boersma, Tesis, 2013: 30). Menurut Lian, seperti dikutip oleh Boersma, tanpa dasar dialog antaragama yang cukup, maka delapan tema berikutnya dalam kurikulum SP Tahap I tidak akan dapat berjalan dengan baik.

> "Agar mampu bekerja sama dengan produktif, pertama-tama mereka harus tahu tentang agama dan keyakinan masing-masing dan juga tahu tentang agama lainnya. Dengan belajar tentang agama lain mereka yakin bahwa mereka tidak perlu takut." (Boersma, 2013: 30)

Jika merujuk pada model-model dialog seperti yang disinggung pada bagian pertama tulisan ini, maka dapat dikatakan bahwa IM menerapkan beberapa model dialog sekaligus dalam SP. Pada tiga jenis praktik dialog yang diterapkan dalam materi pertama, peserta SP sesungguhnya telah juga mempraktikkan

17 Sebagai catatan, riset ini dilakukan 4 tahun lalu sehingga dalam asumsi penulis ada kemungkinan terjadi perubahan. Penulis harus melakukan penelusuran lebih jauh tentang hal ini.

hampir semua model dialog menurut Paul Knitter, (*fullfilment model, mutually model* dan *acceptance model)* kecuali model pertama yakni *replacement model*. Di dalam kelas mereka belajar mengenal agama lain yang berbeda, berdoa sebelum memulai kelas, mengurai prasangka dan melakukan klarifikasi serta berkunjung ke rumah-rumah ibadah dan berdialog sambil membersihkan tempat ibadah bersama-sama. Dari ketiga jenis praktik yang ada, perbedaan tidak hanya diterima (*accepted*) tapi juga dikenali dan dipahami selama proses sekolah, sehingga tercipta saling menghargai dan menghormati. Pengalaman berkunjung ke rumah-rumah ibadah juga telah membuka banyak tabir prasangka, kecurigaan dan kebencian terhadap agama lain. Oleh karena itu, masing-masing peserta merasa dilengkapi satu sama lain ilmu dan pengalamannya sehingga masing-masing merasa “terpenuhi”.

Demikian juga jika merujuk pada Kimball, maka SP juga telah mempraktikkan hampir semua jenis model dialog, kecuali dua model yakni *parliementary dialogue* dan *institutional dialogue.* Empat model yang lainnya yakni *theological dialogue*, *dialogue in community*, *dialogue of life* dan *spiritual dialogue*, sudah dipraktikkan oleh SP. Baik di dalam kelas maupun di luar kelas serta ketika kunjungan ke rumah-rumah ibadah, dialog teologis terjadi. Sementara dialog spiritual, meski masih di permukaan, terjadi ketika berdoa bersama dengan tradisi agama yang berbeda-beda. Sementara dialog kehidupan dan dialog dalam komunitas sudah dipraktikkan oleh alumni SP di komunitasnya masing-masing dengan berbagai metode dan sarana yang ada.

Menurut hasil analisa Boersma, SP lebih banyak mempraktikkan dialog kehidupan (*dialog of life*) dibanding tiga model dialog lainnya yakni dialog intelektual, dialog estetik (*aesthetic dialogue*) dan dialog hati (*dialogue of the heart*). Dialog kehidupan dipraktikkan lebih banyak karena SP menyediakan ruang agar perempuan bisa saling bertemu, saling mengenal, saling berbicara dan berbagi pengalaman kehidupan sehari-hari mereka

sehingga mereka bisa jadi teman yang baik. Saat mereka sudah menjadi teman, maka mereka mau mengunjungi perayaan masing-masing seperti Natal dan Idul Fitri (Boersma, Tesis, 2013: 26).

Di dalam kurikulum SP, tergambar jelas bahwa pembahasan langsung tentang dialog antaragama hanya ada dalam satu materi saja yakni materi pertama. Sedangkan sisanya, yakni 8 materi pada Tahap I, 7 materi pada Tahap II dan 3 materi pada Tahap III, sama sekali tidak berkaitan langsung dengan topik dialog antaragama, tetapi membahas masalah sosial, budaya dan hak asasi manusia. Dalam penilaian Boersma, materi tentang agama/ dialog antaragama sebaiknya diberi lebih banyak porsi dalam SP, karena meskipun materi tentang gender dan HAM lebih penting dibanding materi toleransi saat ini misalnya, tetapi *toh* tetap penting untuk mengajarkan para perempuan tentang toleransi beragama, tidak hanya untuk mereka sendiri tetapi juga buat masyarakat secara umum (Boersma, Tesis, 2013: 40). Apalagi dalam situasi pascakonflik dimana para penganut agama yang berbeda hidup terpisah, maka adalah bijaksana untuk mempelajari tentang agama-agama dan perbedaannya dengan agama lain dan juga toleransi agama, untuk menjamin perdamaian yang berkelanjutan.

Dalam pandangan Boersma, model dialog kehidupan adalah penting, namun ia mempunyai keterbatasan yakni para perempuan tidak memahami keyakinan agama masing-masing. Oleh karena itu, Boersma mengusulkan agar dialog intelektual lebih diperbanyak lagi. Membicarakan agama masing-masing yang hanya terjadi pada pertemuan pertama saja, tidaklah cukup untuk belajar memahami keyakinan agama yang lain, atau bahkan keyakinan agama sendiri. Menurut penulis, hal ini justru menunjukkan keunikan dan kekuatan dari IM sebagai organisasi perempuan untuk perdamaian dan keadilan. Karena bagaimanapun, persoalan keagamaan sangat berhubungan erat dan saling terkait dengan problem sosial, ekonomi, budaya dan politik. Dialog antaragama yang sesungguhnya justru

yang mampu menjawab problem-problem nyata yang dihadapi masyarakat, apalagi di wilayah pascakonflik seperti Poso.

Materi-materi lainnya seperti tentang keadilan gender juga menjadi salah satu materi kunci untuk mewujudkan perdamaian. Alasan Lian bahawa "Perempuan tidak hanya menjadi korban kekerasan agama, tapi juga kekerasan dalam rumah tangga. Perdamaian tidak hanya diperlukan antara kelompok agama, tapi juga di masyarakat pada umumnya dan antara perempuan dan laki-laki" (Boersma, Tesis, 2013: 40). Bahkan Boersma menemukan fakta yang sangat menyedihkan bahwa semua perempuan yang diwawancarainya pernah mengalami kekerasan dalam rumah tangga, baik secara fisik maupun mental (Boersma, Tesis, 2013: 43).

Sementara materi seperti hak ekonomi, sosial, budaya dan sipil politik, hak layanan masyarakat, perempuan dan budaya, perempuan dan politik, keterampilan berbicara, bernalar dan menulis, ekonomi solidaritas dan kesehatan seksual dan hak reproduksi, adalah materi-materi yang bersentuhan langsung dengan kebutuhan dasar dari perempuan yang selama ini terabaikan atau diabaikan oleh pemerintah dan masyarakat adat di Poso.

Menurut penulis, dengan hanya mencantumkan satu materi tentang agama-agama dalam kurikulum SP, tidak kemudian menjadikan IM dikategorikan bukan lembaga dialog antaragama. Karena seperti yang sudah diuraikan di atas dan juga akan ditambahkan pada uraian akhir tulisan ini, IM sendiri berprinsip bahwa dialog harus dibangun dengan kesadaran kritis para perempuan. Kesadaran kritis yang dimaksud tentu saja sangat terkait erat dengan kesadaran akan problem di berbagai bidang kehidupan yang dihadapi sehari-hari oleh para perempuan. Dialog dan perdamaian yang berkelanjutan tidak akan terwujud dengan baik, jika perempuan masih menghadapi problem KDRT, kemiskinan, penindasan, diskriminasi dan subordinasi dalam masyarakat.

Sekolah Perempuan dan Perdamaian di Poso

Secara kuantitas maupun kualitas, beberapa capaian dari SP dan juga IM sebagai sebuah organisasi dan gerakan sudah disinggung di atas. 500 lebih alumni SP dari beberapa angkatan yang berasal dari 70 desa di Kabupaten Poso dan Kabupaten Morowali, merupakan hasil yang sangat menakjubkan diukur dari kiprah lembaga perempuan kecil di level lokal dan di tengah tantangan sosial-budaya-agama-politik yang tidak sedikit serta wilayah dengan medan yang tidak mudah dicapai. Angka ini tentu saja hanya bagian kecil "penerima manfaat langsung" dari keseluruhan program IM, misalnya Project Sophia yang sudah menyasar ribuan anak di Kabupaten Poso, Ekonomi Solidaritas yang sudah memberdayakan sekian banyak perempuan, dan lain-lain. Belum lagi jika dihitung "*secondary beneficiaries*" yang mendapatkan manfaat tidak langsung dari program-program IM.

Melihat dari dalam, pencapaian terpenting IM sampai saat ini, menurut Martince[18] adalah masyarakat Poso sudah mulai berdaulat atas hak ekonomi, sosial, politik dan budayanya. Sedangkan Cici dan Evi[19]melihat keberhasilan terpenting dari IM saat ini adalah para perempuan lulusan SP sudah terlibat dan dilibatkan serta mendapatkan peran dalam perencanaan, pelaksanaan dan pengawasan pembangunan di desa. "Posisi ini berhasil direbut karena selama ini perempuan dianggap lemah serta tidak bisa berbuat apa-apa di dalam pemerintahan desa" demikian tegas Cici. Bahkan IM sudah berhasil menyusun draft Peraturan Daerah tentang partisipasi perempuan di desa dan sudah diajukan ke parlemen lokal dan sekarang dalam posisi menunggu keputusan DPRD Kabupaten Poso. Lian menguraikan kebahagiaan dan kebanggaannya pada para perempuan alumni SP sebagai berikut.

> "Para perempuan ini telah banyak berubah. Pada awalnya mereka tidak memiliki kepercayaan diri, takut

18 Savina "The Homemaker: an Interview with Lian Gogali"
19 Wawancara via WA dengan kedunya pada 20 Januari 2018.

jika mereka berbicara akan diadili atau dikucilkan. Sekarang mereka begitu vokal. Perempuan Mosintuwu sekarang dengan penuh kepercayaan diri mampu duduk di pertemuan balai kota, bertatap muka dengan kepala desa, bendahara dan sekretaris mereka dan bahkan para anggota dewan setempat untuk membantah tentang UU Desa. Seringkali mereka lebih mengetahui UU Desa daripada pejabat desanya sendiri, yang memungkinkan mereka berperan dalam menyusun Rencana Pembangunan Jangka Menengah Desa."[20]

Segenap capaian yang sudah didapat tersebut, tentu saja tidak lepas dari kekuatan dan potensi yang dimiliki oleh IM. Martince menyebutkan beberapa diantaranya adalah akses terhadap pengetahuan, jaringan yang luas dan pengalaman di dalam maupun luar negeri.[21]Sedangkan Cici melihat kekuatannya adalah "pada keinginan para perempuan yang terlibat dalam IM untuk terus belajar dan mengembangkan diri dan juga akses informasi serta kampanye yang begitu besar".[22] Adapun Evi melengkapi bahwa keberhasilan IM karena IM bergerak bersama perempuan akar rumput, sehingga "kami memberikan pengetahuan kepada ibu-ibu sesuai dengan kebutuhan masyarakat dan juga sangat jelasnya rencana tindak lanjut ketika SP selesai."[23]

Namun demikian, respon yang sangat positif dan apresiatif dari masyarakat lokal Poso dan beberapa kabupaten lainnya di Sulawesi Tengah, masyarakat di level nasional maupun internasional terhadap perjuangan yang sudah dilakukan IM, menunjukkan bahwa IM sudah memberi dampak yang cukup baik dalam mewujudkan perdamaian, khususnya di kalangan perempuan akar rumput yang selama ini kurang mendapatkan perhatian.

20 Devi Asmarani, "The Women of Mosintuwu: The Resistance Leader", dimuat di http://magdalene.co/news-1197-the-women-of-mosintuwu-the-resistance-leader.html. Diakses pada 16 Januari 2018.
21 Seperti yang ditulis Martince via WA pada 19 Januari 2018.
22 Seperti ditulis Cici via WA pada 20 Januari 2018.
23 Seperti ditulis Evi via WA pada 20 Januari 2018.

Program SP juga makin dikembangkan dan mulai direproduksi di beberapa tempat, misalnya INFEST bekerja sama dengan Institut Mosintuwu dan Yayasan Karsa sudah mengembangkan kurikulum khusus yakni perempuan dalam pembangunan.[24] INFEST Yogyakarya sudah mengembangkan Sekolah Perempuan dengan tajuk "Perempuan dan Reformasi Pemerintahan Desa" yang dilatarbelakangi disahkannya Undang-undang nomor 6 tahun 2015 tentang Desa dan hasil riset tim INFEST di 48 desa yang menunjukkan kalau keterlibatan perempuan dalam musyawarah desa masih sangat minim.

Salah satu efek dari keberhasilan SP adalah pengembangan program IM yang lebih kreatif dan inovatif serta dapat menjangkau masyarakat yang lebih luas lagi. Festival Hasil Bumi yang sudah diadakan sejak tahun 2016 dan rencananya akan dilaksanakan setiap tahun yang juga diiringi oleh serangkaian kegiatan yang variatif sehingga menarik masyarakat luas adalah salah satu pengembangan programnya. Dalam Festival ini telah terjadi dialog antaragama melalui makanan atau "*food for dialogue*".[25]

Yang menarik juga adalah IM telah berhasil melaksanakan Kongres Perempuan Poso I pada 2014 dan rencananya akan dilaksanakan yang kedua tahun ini. Kongres ini merupakan kegiatan yang besar dan massal. Pada Kongres pertama, yang dilaksanakan di Dodoha Mosintuwu pada 25-27 Maret 2014, ada 450 perempuan lintas agama dari 70 desa di 14 Kecamatan di Kabupaten Poso, yang berkumpul bersama menggumuli berbagai persoalan terkait dengan tema Kongres, "Perempuan Poso, Bersuara, Bergerak untuk

24 https://sekolahdesa.or.id/penyusunan-panduan-sekolah-perempuan-dan-pembangunan-desa/

25 Pada saat terjadi konflik, makanan di Poso sempat "beragama". Menurut Erni, salah satu anggota SP, bahan makanan dianggap beragama pada saat konflik karena jenis bahan makanan yang diproduksi oleh masyarakat dikaitkan dengan agama. Mereka yang mayoritas beragama Islam sebagian besar bekerja sebagai nelayan, sementara mayoritas beragama Kristen bekerja sebagai petani "Akhirnya, sayuran beragama Kristen karena dianggap dari orang Kristen, ikan-ikan beragama Islam karena berasal dari nelayan muslim dan seterusnya". Lihat "Bicarakan Perdamaian dan Keadilan di Meja Makan Poso", http://www.mosintuwu.com/2017/09/24/bicarakan-perdamaian-dan-keadilan-di-meja-makan-poso/. Diakses pada 25 Januari 2018.

Perdamaian dan Keadilan melalui Pembangunan Desa". Mereka menghasilkan 135 rekomendasi yang jelas dan tegas ditujukan kepada Pemerintah Kabupaten Poso, Pemerintah Desa/Kelurahan, organisasi masyarakat sipil.[26] Rekomendasi juga ditujukan pada diri sendiri, sebagai perempuan Poso. Dengan makin banyaknya program yang diinisiasi dan dikembangkan IM, maka dampaknya bagi perwujudan perdamaian berkelanjutan di Poso semakin meningkat.

Keterlibatan Laki-laki

Seperti penulis sebutkan di atas bahwa IM adalah gerakan dialog antaragama sekaligus juga gerakan feminisme. Dalam konteks ini, menarik apa yang ditulis Boersma (2013: 53) dalam tesisnya yang memberikan rekomendasi kepada IM untuk melibatkan laki-laki dalam program-programnya dengan melebarkan dari "*being women*" menjadi "*being human*". Di antara alasannya bahwa pengembangan diri tidak hanya diperlukan oleh perempuan, tetapi juga oleh laki-laki dan oleh karena itu laki-laki juga perlu belajar tentang toleransi agama dan HAM. Dalam dialog antaragama, baik laki-laki maupun perempuan sama-sama berkontribusi, khususnya karena perbedaan perspektif dan keahlian justru akan menghadirkan dialog yang efektif (Boersma, 2013: 53). Laki-laki juga bisa menjadi seorang feminis asal memenuhi kriteria tertentu, seperti kriteria yang dibuat oleh Karen Offen. Oleh karena itu, tidak ada alasan untuk tidak melibatkan laki-laki dalam program-program IM, termasuk dalam Sekolah Perempuan. Kritik dan saran Boersma ini nampaknya terbantahkan, atau malah sudah diakomodir, oleh IM, seperti paparan sebagian pengurus IM ketika ditanya bagaimana keterlibatan laki-laki di IM.

> "Laki-laki juga terlibat dalam kegiatan-kegiatan IM dan selalu berbagi peran dengan perempuan. Contohnya

26 Lihat Pers Release Kongres Perempuan Poso, dimuat dalam http://www.mosintuwu.com/2014/04/12/rekomendasi-perempuan-dalam-adat-dan-budaya/. Diakses pada 25 Januari 2018.

> ada laki-laki yang menjadi fasilitator SP. Keterlibatan laki-laki juga biasanya ada dalam workshop-workshop, diskusi-diskusi dan juga seminar."[27]
>
> "Selama ini di IM tidak ada pembedaan soal keterlibatan laki-laki, asalkan laki-laki tersebut tidak bias gender dan tidak patriarki."[28]
>
> "Ya....berjalan bersama-sama, posisi semua setara termasuk suami-suami para staf IM. Biasanya laki-laki terlibat dalam seminar bersama tokoh-tokoh agama, guru-guru agama, juga bersama Pemerintah Daerah membahas tentang ujaran kebencian bahkan persoalan berkaitan dengan agama."[29]

Dari ungkapan ketiganya dapat disimpulkan bahwa pada dasarnya di IM, laki-laki dan perempuan diposisikan dan dilibatkan secara setara, dengan syarat mereka tidak bias gender dan tidak berpandangan patriarki. Pertanyaan lebih lanjutnya adalah, apakah laki-laki juga akan dan perlu dilibatkan di SP? Penulis dalam hal ini setuju dengan saran Boersma, dengan catatan seperti yang disampaikan Evi bahwa laki-laki yang terlibat, sebagai pengurus khususnya, tidak berpandangan bias gender. Namun demikian, untuk jangka panjang dan tujuan yang lebih universal demi kemanusiaan dan perdamaian, maka keterlibatan laki-laki patut ditingkatkan, termasuk dalam SP. Dengan demikian, gerakan dialog antaragama dan gerakan perempuan yang diusung IM untuk menciptakan perdamaian sejati di masyarakat Poso, akan tercapai dengan baik.

Kesimpulan

Dalam mewujudkan perdamaian di masyarakat Poso pascakonflik, para perempuan di akar rumput memulainya dengan melakukan

27 Seperti dijelaskan oleh Cici secara tertulis via WA, pada 20 Januari 2018.
28 Seperti dijelaskan oleh Evi secara tertulis via WA, pada 20 Januari 2018.
29 Seperti dijelaskan oleh Martince secara tertulis via WA, pada 19 Januari 2018.

dialog antaragama yang difasilitasi oleh Institut Mosintuwu. Institut Mosintuwu awalnya lahir karena keprihatinan mendalam atas realitas hancurnya relasi antaragama karena konflik dan adanya diskriminasi, penindasan dan kekerasan seksual yang dialami oleh para perempuan selama dan pacsakonflik yang telah meninggalkan trauma yang mendalam bagi mereka. Terlepas dari penderitaan yang dialami para perempuan tersebut, perempuanlah yang sesungguhnya menjadi garda depan dari upaya-upaya rekonsiliasi sosial, khususnya di kalangan perempuan sendiri. Namun sayang sekali, suara-suara para perempuan inisiator perdamaian di akar rumput tersebut tidak terdengar (karena dibungkam oleh sistem patriarki), keberadaan dan keterlibatan mereka seolah-olah tidak penting dalam upaya-upaya perdamaian, khususnya yang digagas oleh pemerintah.

Program pertama dan yang utama dari Institut Mosintuwu adalah Sekolah Perempuan Mosintuwu (SP), yang dirancang untuk memberikan kesempatan kepada para perempuan saling belajar, menghindari prasangka dan mengeliminir kecurigaan-kecurigaan serta kebencian terhadap agama atau etnis yang berbeda. Hal tersebut dipraktikkan dalam Sekolah Perempuan Tahap I, khususnya materi pertama tentang "Agama, toleransi dan perdamaian". Dialog antaragama dalam SP dipraktikkan, mengutip Boersma dalam tesisnya, setidaknya dalam tiga hal, yakni *pertama*, belajar bersama di kelas yang menghadirkan narasumber kompeten yang dilanjutkan dengan diskusi sesama peserta SP. *Kedua,* para perempuan lintas agama berdoa bersama sebelum memulai kelas dan *ketiga,* membersihkan rumah-rumah ibadah bersama-sama sekaligus berdialog dengan imam/pendeta.

Melalui SP dan juga berbagai progam IM lainnya, perjuangan IM selama hampir delapan tahun sudah mempunyai dampak yang luar biasa dalam dan luas bagi masyarakat Poso, khususnya perempuan. Kapasitas para perempuan lintas agama di akar rumput dapat meningkat pesat melalui SP yang dikembangkan

sesuai kebutuhan. Dampak dari kehadiran IM dalam perwujudan perdamaian sejati di Poso semakin meningkat seiring dengan pengembangan program-program IM yang semakin kreatif dan inovatif, misalnya Festival Hasil Bumi dan Kongres Perempuan Poso.

Bibliografi

Amiruddin, Mariana. “Feminisme: Ilmu Pengetahuan Merindukan Kebenaran”, *Jurnal Perempuan,* No. 48, 2006.

Azra, Azyumardi. 1999. *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam.* Jakarta: Paramadina.

Bhasin & Kamla Nighat Said Khan. 1995. *Persoalan Pokok Mengenai Feminisme dan Relevansinya.* Jakarta: Gramedia.

Boersma, Lisanne. *Religion in Peacebuilding Initiatives: Indonesian Institute of Mosintuwu as a Case Study,* tesis pada program Religion in Contemporary Societies, Utrecht University, Belanda, Oktober 2013.

d’Ambar, Sebastian. 1991. *Life in Dialogue: Pathways to Inter-religious Dialogue and the Vision-Experience of the Isamic-Christian Silsilah Dialogue Movement.* Philipina: Silsilah Publications.

Gogali, Lian. 2012. “Women’s Schools for Peace in Poso”, *Women’s Perspective on Peace and Security,* editor: Radhika Behuria dan Nicola Williams, Thailand: N-Peace Network.

_________2009. *Konflik Poso: Suara Perempuan dan Anak Menuju Rekonsiliasi Ingatan.* Yogyakarta: Galang Press.

Hayati, Elli Nur. “Ilmu Pengetahuan + Perempuan = …”, *Jurnal Perempuan,* No. 48, 2006.

Hidayat, Ahmad Gaus AF dan Komaruddin. 1998. Pengantar Editor, dalam *Passing Over: Melintasi Batas Agama.* Jakarta: Gramedia dan Paramadina.

Kholifah, Dwi Rubiyanti. “Inter-Religious Dialogue: Posonese Women’s Way”, *In God’s Image*, Vol. 30, No. 1 June, 2011.

King, Ursula. "Gender and Interreligious Dialogue", *East Asian Pastoral Review,* Vol. 44, No. 1, 2007.

Klinken, Gerry van. 2007.*Communal Violence and Democratization in Indonesia: Small Town Wars*. London: Routledge.

Knitter, Paul F. 2002. *Introducing Theologies of Religions* cet. III. New York: Orbis Books.

Maguire, Patricia. 1987. *Doing Participatory Research: A Feminist Approach.* Massachusetts: The Centre for International Education.

Mangun, Nuhdiatul Huda. "Perempuan Tulang Punggung Ekonomi Keluarga Pasca Konflik (Kerusuhan) Poso", *Jurnal Perempuan,* No 24, 2002.

McKay, Susan. "Women, Human Security, and Peace-building: A Feminist Analysis", *Conflict and Human Security: A Search for New Approaches of Peace-building,* IPSHU English Research Report Series No.19, 2004.

Misiyah. "Pengalaman Perempuan: Sumber Pengetahuan yang Membebaskan", *Jurnal Perempuan,* No 48, 2006.

Offen, Karen. "Defining Feminism: A Comparative Historical Approach", *Signs*, Vol. 14, No. 1, 1988.

Rismawati. "Bertahan Hidup di Pengungsian: Kaum Janda Korban Konflik Poso", *Jurnal Academica Fisip Untad*, Vol. 03, No. 01, Februari 2011.

Sidel, John. T. 2006. *Riots, Pogroms, Jihad: Religious Violence in Indonesia.* Ithaca: Cornell University Press.

Subagya, Y. Tri. 2009. "Women's Agencies for Peacebuilding and Reconciliation: Voices from Poso, Sulawesi", *Reconciling Indonesia: Grassroots Aagency for Peace.* Ed. Birgit Brauchler, Canada: Routledge.

Sumartana, Th.“Pluralisme, Konflik dan Dialog: Refleksi Tentang Hubungan Antaragama di Indonesia”, dalam Th. Sumartana, d dkk. 2001. *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Swidler, Leonard .“A. Dialogue on Dialogue”, dalam Leonard Swidler, dkk. 1990.*Death or Diaogue*?, *From the Age of Monologue to the Age of Dialogue.* Philadelphia: Trinity Press International.

Tepedino, Ana Maria “Gender Relations and Theology”, *Voices from the Third World,* Vol. XXII, No.1, June 1999.

Tong, Rosemarie. 2009. *Feminist Thought: a More Comprehensive Introduction.* Colorado: Westview

V.Aaragon. L. “Communal Violence in Poso, Central Sulawesi: Where People Eat Fish and Fish Eat People”, *Indonesia,* No. 72, 2001.

Venny, Adriana. “Feminisme Etnografis Perempuan Lokal: Kelompok Terbungkan dalam Riset Empiris”, *Jurnal Perempuan,* No. 17, 2001.

Watt, W. Montgomery. 1991. *Islam and Christianity Today: A Contribution to Dialogue,* terj. Eno Syafrudien Jakarta: Gaya Media Pratama

Wijaksana, M.B..“Reruntuhan Jiwa: Trauma Perempuan Poso”, *Jurnal Perempuan,* No. 24, 2002.

Internet

http://magdalene.co/news-1197-the-women-of-mosintuwu-the-resistance-leader.html

http://mediaindonesia.com/news/read/125618/kekuatan-kaum-hawa-untuk-perdamaian-poso/2017-10-05

http://peruati.blogspot.co.id/2012/03/laporan-umum-sekolah-perempuan.html

http://www.mosintuwu.com/2014/04/12/rekomendasi-perempuan-dalam-adat-dan-budaya/

http://www.mosintuwu.com/2014/08/10/kurikulum-sekolah-perempuan/,

http://www.mosintuwu.com/2017/09/24/bicarakan-perdamaian-dan-keadilan-di-meja-makan-poso/,

http://www.mosintuwu.com/tentang-kami/

https://berkleycenter.georgetown.edu/interviews/a-discussion-with-lian-gogali-institute-mosintuwu.

http://magdalene.co/news-1197-the-women-of-mosintuwu-the-resistance-leader.html

https://www.vedatitania.com/writing-blog/lian-gogali

https://berkleycenter.georgetown.edu/interviews/a-discussion-with-lian-gogali-institute-mosintuwu

https://geotimes.co.id/sosok/lian-gogali-perempuan-penjaga-kehidupan-20150328/

https://sekolahdesa.or.id/penyusunan-panduan-sekolah-perempuan-dan-pembangunan-desa/

https://web.facebook.com/notes/institut-mosintuwu-poso/buruk-rupa-festival-danau-poso-2010-mau-dibawa-kemana/166271026724945/

https://web.facebook.com/notes/institut-mosintuwu-poso/festival-rakyat-atau-untuk-pemerintah-catatan-menjelang-festival-budaya-daerah-d/165339306818117/

https://web.facebook.com/notes/institut-mosintuwu-poso/kurikulum-sekolah-perempuan-mosintuwu-2014-2015/831257936892914/

https://web.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1195404267138511&id=152624428083172&_rdc=1&_rdr

https://www.benarnews.org/indonesian/berita/lian-gogali-poso-12062016122038.html

https://www.benarnews.org/indonesian/berita/lian-gogali-poso-12062016122038.html

https://www.freakmagz.com/blog/2017/1/4/the-home-maker-lian-gogali

Organisasi Kemanusiaan Katolik Mengatasi Proselitasi:

Strategi Kemanusiaan JRS di Indonesia

Fredy T. Widiyanto

Persoalan kepengungsian telah menjadi problematika yang sulit diuraikan oleh banyak negara. Alih-alih menguraikannya, belakangan persoalan ini malah bak benang kusut yang sukar diuraikan, sebab negara memiliki keterbatasan dalam mengatasinya. Kesulitan ini semakin rumit tatkala harus dihadapkan pada persoalan adanya anggapan (baca: kecurigaan) bahwa sejumlah organisasi kemanusiaan berbasiskan ajaran agama atau bisa disebut dengan FBO (Faith-Based Organizations) telah melakukan agenda proselitasi (misionarisasi/dakwah atau umumnya disebut kristenisasi atau islamisasi) agama terhadap para pengungsi yang rentan ketika para pekerja kemanusiaan tersebut tengah melakukan aktivitas kemanusiaan (Kemkens, 2013). Indonesia pun tak luput dari persoalan demikian, salah satu contohnya terjadi pasca Tsunami di Aceh (Miller, 2010). Dalam banyak kajian yang dilakukan oleh para akademisi didapati bahwa FBO yang paling sering mendapat sorotan semacam itu adalah FBO yang berlandaskan ajaran agama Kristen atau pun Katolik (Kemkens, 2013). Kecurigaan semacam ini memang sukar untuk diulik tingkat ke-validannya, namun berangkat dari problem ini saja, jelas membuat kita masuk pada kebingungan terkait cara pandang kita yang tepat menanggapi fenomena ini. Penarikan kesimpulan yang bermuara pada argumen

bahwa kerja kemanusiaan organisasi semacam ini hanya semata upaya proselitasi, merupakan sebuah langkah pengkerdilan terhadap apa yang telah dilakukan oleh FBO dalam ruang kemanusiaan.

Kehadiran kelompok-kelompok *non*-negara seperti FBO, sebenarnya telah menunjukkan bahwa negara sebagai aktor utama dalam politik internasional cukup kerepotan menghadapi persoalan kepengungsian. Hal ini dikarenakan banyaknya konflik di berbagai negara yang kemudian membuat banyak orang terpaksa keluar dari negaranya untuk menyelamatkan diri karena jiwa mereka terancam (Manning, 2005). Yang kedua adalah banyaknya pertimbangan yang wajib diperhitungkan terlebih dahulu oleh negara dalam penentuan sebuah kebijakan seringkali membuat persoalan kemanusiaan yang ada lamban untuk ditangani, sementara persoalan tentang pengungsi menuntut untuk segera dicarikan jalan keluarnya (Munthe, 2016). Banyak dari para pengungsi tersebut yang kehilangan hak-haknya sebagai warga negara. Tentunya ini sangatlah menyakitkan, sebab kesempatan mereka untuk memperoleh hak-hak mereka diberangus oleh keadaan tersebut (Sindhunata, 2003). Hak-hak yang dimaksud tersebut dapat berupa hak untuk memperoleh pekerjaan, pendidikan, akses kesehatan, hak-hak politik, hak untuk hidup dan lain sebagainya (Moyn, 2010).

Akibat mendesaknya kerja kemanusiaan untuk diwujudkan, menjadikan banyak pihak yang merupakan aktor non-negara bermunculan untuk mengupayakan langkah-langkah penyelesaian atas masalah-masalah tersebut (Barnett, 2011: 237). Kelompok-kelompok ini acap kali lebih mudah dan lebih cepat dalam menjangkau para penyintas di sebuah tempat ketimbang negara sendiri. Untuk di Indonesia, belum ada angka pasti mengenai jumlah organisasi seperti ini, sebab organisasi ini bisa berwujud organisasi internasional, namun juga bisa berlabelkan organisasi kemanusiaan lokal. Hingga kini satu-satunya organisasi FBO yang tetap fokus pada pendampingan terhadap pengungsi, khususnya pengungsi

yang berada di Indonesia, hanyalah Jesuit Refugee Service (JRS). Kehadiran mereka tentu bukanlah hal yang berlebihan, sebab dari data yang dimiliki oleh badan PBB yang menangani masalah pengungsi (UNHCR) mencatat bahwa sampai 2014 terdapat 10,116 pengungsi yang berada di Indonesia (UNHCR, 2014). Jelas ini bukanlah angka yang sedikit, sebab kita sedang bersoal tentang penanganan hidup manusia yang tengah terkatung-katung di wilayah yang bukan tempat asalnya.

Meskipun kehadirannya mendapatkan izin dari pemerintah Indonesia, namun bukan lantas persoalan yang ada dapat langsung diselesaikan. Justru persoalan terkadang lebih potensial hadir bila FBO seperti JRS melakukan aktivitasnya di sebuah tempat. Dalam konteks Indonesia yang merupakan negara dengan populasi masyarakat yang memeluk agama Islam terbesar di dunia, beberapa FBO yang berlandaskan ajaran agama Kristen/Katolik acap kali mendapatkan tantangan dalam mengupayakan kerja kemanusiaannya di beberapa tempat. Hal ini disebabkan adanya beberapa pihak yang memiliki kecurigaan akan agenda proselitasi yang mungkin dilakukan oleh beberapa organisasi ini ketika memberikan bantuan kepada para penyintas, dalam hal ini para pengungsi.

Untuk membantu melihatnya lebih dalam, maka tulisan ini mengambil Jesuit Refugee Service (JRS) sebagai organisasi yang akan dibedah dalam beberapa hal. JRS dipilih sebagai studi kasus karena hingga kini hanya JRS-lah yang merupakan organisasi berbasiskan ajaran agama yang tetap konsisten memberikan pendampingan kepada para pengungsi, khususnya di wilayah negeri ini. Ada cukup banyak FBO yang mandat tugasnya melingkupi banyak hal, sementara untuk JRS mandat kerjanya hanya berfokus pada persoalan pengungsi saja.

Untuk sekedar diketahui saja, konsep pengungsi sendiri sebenarnya memiliki banyak sekali definisi. Banyak pihak yang

mencoba memberikan pemaknaannya sendiri dengan berangkat dari kebutuhan atau pun kondisi yang dihadapinya. Contohnya dalam Konvensi Jenewa 1951, ditetapkan bahwa pengungsi adalah orang yang karena:

> "…ketakutan akan persekusi dengan alasan-alasan ras, agama, kebangsaan, keanggotaan pada kelompok sosial tertentu atau opini politik berada di luar negara kewarganegaraannya dan tidak dapat, atau karena ketakutan tersebut tidak mau memanfaatkan perlindungan negara itu, atau seorang yang tidak mempunyai kewarganegaraan dan karena berada di luar negara di mana ia sebelumnya biasanya bertempat tinggal, sebagai akibat peristiwa-peristiwa termaksud, tidak dapat atau, karena ketakutan tersebut, tidak mau kembali ke negara itu" (United Nations, 1951).

Sedangkan definisi yang diperluas dikemukakan oleh African Union pada 1969 dan Organisation for American States. Dua organisasi ini mengikutsertakan pula pengungsian massal yang dampaknya berasal dari konflik dan memiliki implikasi pada aspek sosial dan ekonomi (JRS Indonesia, 2013). Sementara untuk JRS sendiri, definisi *de facto* yang digunakan mereka secara operasional adalah…

> "…semua "orang yang dianiaya berdasarkan ras, agama, keanggotaan dalam kelompok sosial atau politik"; dan "mereka yang menjadi korban dari konflik bersenjata, kebijakan ekonomi yang keliru atau korban bencana alam; serta demi "alasan kemanusiaan", termasuk juga dalam definisi ini adalah mereka yang disebut pengungsi internal" (JRS Indonesia, 2013).

Artikel ini memulainya dengan menjelaskan secara singkat JRS sebagai organisasi kemanusiaan yang berlandaskan agama yang muncul sebagai bentuk respons terhadap persoalan kepengungsiaan

yang saat itu banyak terjadi. Salah satu persoalan kemanusiaan yang terjadi dan langsung memperoleh perhatian serius adalah persoalan manusia perahu (*boat people*) di pulau Galang. Setelah itu, tulisan ini masuk pada bagian penjelasan mengenai strategi yang dilakukan organisasi JRS sebagai FBO dalam menerjemahkan pemahaman mereka tentang nilai Katolik ke dalam nilai kemanusiaan. Selanjutnya dengan meminjam konsep yang dibangun oleh Laura Thaut dalam tulisannya yang berjudul *The Role of Faith in Christian Faith-Based Humanitarian Agencies: Constructing the Taxonomy,* tulisan ini akan menguraikan bagaimana cara JRS menerapkan ajaran Katolik yang mereka pahami dalam beberapa aspek vital, yaitu aspek otoritas, rekrutmen staf dan relawan, penggalangan dana dan yang terakhir adalah pihak penyintas yang didampingi (Thaut, 2009) oleh organisasi ini.

Kerja JRS dan Persoalan Kemanusiaan

Seperti telah disebutkan pada beberapa paragraf di atas, banyaknya persoalan kemanusiaan yang belakangan hadir, ternyata berdampak terhadap lahirnya sejumlah persoalan baru yang sulit diselesaikan oleh aktor yang bernama negara. Persoalan baru yang dihadirkan tersebut acap kali tidak hanya berbicara tentang jumlah korban jiwa atau harta benda, melainkan hingga persoalan kepengungsian. Hal-hal semacam inilah yang kemudian mendorong banyak organisasi kemanusiaan untuk terjun dalam ruang-ruang kemanusiaan. Demikian pula bagi JRS yang hadir di banyak tempat di Indonesia untuk memberikan pendampingan kepada orang-orang yang terpaksa keluar dan meninggalkan kampung halamannya karena kelanjutan hidup mereka terancam.

Organisasi kemanusiaan JRS sendiri mulai berdiri sejak 14 November 1980, di mana di awali oleh sebuah keprihatinan Fr. Pedro Aruppe, SJ atas persoalan yang terjadi ketika itu. Fr. Pedro Aruppe yang saat itu merupakan pimpinan tertinggi Konggregasi Imam Katolik Serikat Yesus berempati atas persoalan

kepengungsiaan karena imbas dari konflik dan perang yang terjadi. Dalam catatan Meredith Reid bersama Frank Wayman saja terekam bahwa sejak 1946-1988 terdapat 95 konflik kemanusiaan (Sakees and Wayman, 2010). Konflik tersebut ada yang bersifat internasional (antarnegara) ada pula konflik internal. JRS sendiri lahir sebagai bentuk respons atas salah satu konflik yang memaksa sejumlah orang dari Vietnam mengungsi dengan menggunakan perahu hingga sampai ke wilayah Indonesia. Mereka terpaksa melakukannya karena adanya ancaman atas nasib mereka di daerah asal mereka sendiri. Perjalanan mereka yang tanpa tujuan, membuat mereka tiba di pulau Galang, Indonesia. Persoalan tersebut terkenal dengan sebutan sebagai persoalan *boat people* (manusia perahu).

Pasca kejadian tersebut, JRS ternyata terus meluaskan sayap pendampingannya hingga ke beberapa wilayah lainnya. Hal ini dirasa penting sebab konflik di sejumlah tempat tak juga lantas menghilang. Hingga kini, JRS telah hadir mendampingi sejumlah besar pengungsi di 50 negara. Untuk di Indonesia, JRS hadir dan menjadi lembaga yang memiliki legalitas dari pemerintah Indonesia sejak 19 Maret 2000. Berdirinya JRS di Indonesia diawali oleh konflik yang pecah di wilayah Timor Timur pada 1999. Ketika itu banyak sekali masyarakat Timor Timur yang terpaksa keluar untuk mengungsi guna bisa menyelamatkan diri dari perang saudara di wilayah tersebut (Susinto, 2014). Melalui misinya yaitu *Accompany, serve, and advocacy* (menemani, melayani, dan membela) JRS mencoba memberikan pendampingan kepada para penyintas tersebut.

Setelah di Timor Timur, JRS meluaskan sayap pendampingannya ke wilayah lain di Indonesia. Hal ini terjadi karena banyaknya persoalan di Indonesia baik itu dikarenakan oleh konflik yang bernuansa SARA atau pun bencana alam. Contohnya seperti di Maluku, Aceh dan Sumatera Utara, Jawa Timur, Jawa Barat dan beberapa tempat lainnya. Meskipun begitu, yang menjadi dampingannya tetaplah hanya para pengungsi saja. Para pengungsi

tersebut berasal dari berbagai tempat. Tidak hanya pengungsi dalam negeri tetapi juga dari luar negeri yang menjadi mitra dampingan dari organisasi ini. Mayoritas dari mereka beragama Islam. Khusus untuk pengungsi dari luar negeri, kebanyakan dari mereka berasal dari berbagai negara yang tengah berkonflik seperti Afghanistan, Irak, Pakistan, Iran, maupun Myanmar.

Tentunya hal ini menjadi tantangan tersendiri bagi organisasi ini. Sebab di satu sisi mereka harus berdiri pada posisi organisasi berbasiskan nilai-nilai kekatolikan yang kental, namun di sisi lain mereka harus menerjemahkannya ke dalam ruang kemanusiaan di mana mayoritas mitra dampingannya berbeda agama dengan mereka. Besarnya potensi ketergelinciran pendampingan ke arah proselitasi menjadi tantangan yang mesti dicarikan jalan keluarnya. Sebab bila tidak, maka mereka akan kesulitan untuk melakukan pendampingan terhadap para pengungsi tersebut. Dalam kondisi yang lebih parah, tentu besar kemungkinan mereka akan mendapatkan penolakan atau bahkan pengusiran akibat hal tersebut.

Strategi Menerapkan Ajaran Katolik dalam Kemanusiaan

Jesuit Refugee Service merupakan organisasi kemanusiaan yang mendasarkan kerja kemanusiaannya pada nilai-nilai dari ajaran Spiritualitas Ignatian. Ajaran ini memang serupa dengan ajaran Katolik yang dijalankan oleh para Imam Katolik dari Konggregasi Serikat Yesus, namun lebih dikontekstualisasikan lagi dalam kerangka pendampingan terhadap para penyintas, dalam hal ini adalah para pengungsi. Penekanan utama dari nilai Spiritualitas Ignatian adalah berupaya meneladani pribadi dan ajaran Yesus.

Spiritualitas Ignatian merupakan sebuah nilai yang sangat kuat diajarakan serta diteladani para imam dalam tarekat *Society of Jesus* (Serikat Yesus). Serikat Yesus sendiri merupakan sebuah tarekat para imam Katolik yang lahir pada 1540 dengan pendirinya adalah Ignatius Loyola. Pada awalnya, Ignatius Loyola menuliskan

sejumlah rangkuman atas refleksi keimanannya yang disebutnya sebagai *"Exercitia Spiritualia"* (Latihan Rohani). Latihan Rohani ini terdiri dari beberapa tahapan yang cukup memakan waktu. Namun bila dapat disederhanakan, dapatlah dikatakan bahwa Spiritualitas Ignatian adalah sebuah cara menanggapi pengalaman dengan Allah, membentuk cara pandang kita dengan lingkungan sekitar. Semuanya itu dapat terwujud melalui pola pentahapan Spiritualitas seperti yang diajarkan dalam latihan rohani dari seorang Ignatius Loyola.

Lalu sebagai organisasi yang dibentuk sebagai wujud karya kemanusiaan dari tarekat Serikat Yesus, JRS pun menggunakan nilai-nilai Spritualitas Ignatian tersebut untuk dapat meneguhkan langkahnya dalam melakukan pendampingan. Hal ini dilakukan mereka dengan mensarikan beberapa ajaran dan teladan Yesus yang berpihak pada orang-orang miskin dan yang teraniaya (Susinto, 2014). Mereka berupaya merefleksikan dan melihat kehadiran Yesus dalam berbagai rupa, sesuai dengan apa yang tersuratkan dalam kitab suci…

> "Ketika aku lapar, kamu memberi aku makan; ketika aku haus, kamu memberi aku minum; ketika aku seorang terasing, kamu memberi aku tumpangan; Ketika aku telanjang, kamu memberi aku pakaian; ketika aku sakit, kamu melawat aku; ketika aku di dalam penjara, kamu mengunjungi aku…" (*Versi Bahasa Indonesia Masa Kini*, Mat. 25: 35).

Dengan pemahaman ajaran Katolik yang demikian, JRS berupaya untuk mengikuti teladan Yesus dengan tidak membeda-bedakan siapa pun yang membutuhkan pendampingan mereka. Sebab seorang Yesus pun pernah menjadi pengungsi yang terbuang dari daerahnya sejak dilahirkan hingga mengakhiri masa hidupnya. Dengan mencintai dan mendampingi para pengungsi yang terpinggirkan dan terbuang jauh dari daerahnya masing-masing,

berarti juga mencintai dan meneladani ajaran Yesus (Susinto, 2014). Lalu untuk mewujudnyatakan hal itu, para pekerja kemanusiaan dalam organisasi ini didorongkan untuk selalu merefleksikan hal tersebut dalam kerja yang mereka lakukan bersama pengungsi. Tentunya hal itu tetap dilakukan dalam bingkai agama dan keyakinan mereka masing-masing (Sanjaya, 2015b).

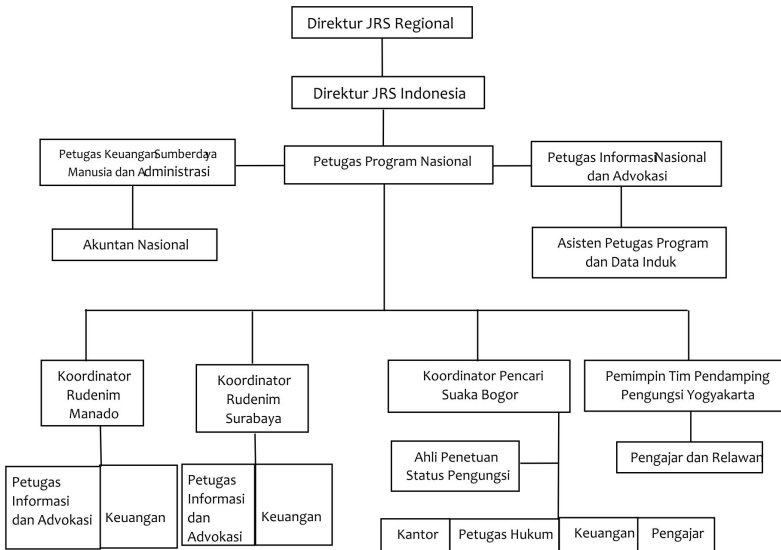
Melihat penjelasan singkat di atas, kita diajak untuk dapat memahami bagaimana cara JRS mensarikan ide mengenai nilai-nilai Spiritualitas Ignatian yang merupakan salah satu latihan rohani dalam ajaran Katolik ke dalam ide kemanusiaan. Pemahaman akan Spiritualitas Ignatian menjadi dasar utama dari upaya pemberian perhatian kepada masyarakat yang terpaksa keluar untuk mengungsi agar dapat menyelamatkan hidupnya. Melalui penjelasan tersebut, jelas bahwa idealnya sebuah fondasi berfikir mengenai organisasi kemanusiaan berbasis agama memiliki kesamaan nilai-nilai dan usaha-usaha dalam mewujudkannya. Meskipun demikian, masih terlalu prematur bila dengan cepat menarik kesimpulan dari hal di atas. Hal tersebut baiknya perlu diperhatikan lagi dalam beberapa aspek lain yang lebih konkret.

Untuk membantu hal ini, maka pola taksonomi yang ditawarkan oleh Laura Thaut untuk melihat sebuah organisasi kemanusiaan berbasis ajaran agama akan dirujuk guna memudahkan pemahaman. Yang ingin diperhatikan melalui bangunan taksonomi ini adalah cara atau strategi dari JRS untuk menerjemahkan ajaran Katolik ke dalam beberapa aspek yang lebih *intangible* dalam konteks penerapannya di Indonesia. Beberapa aspek yang dimaksud antara lain adalah otoritas, rekrutmen staf serta relawan, penggalangan dana dan yang terakhir adalah kerja pendampingan bersama para penyintas. Hal-hal tersebut berguna untuk melihat strategi yang dipakai dalam konteks kerja kemanusiaan mereka di Indonesia yang masyarakatnya beragam dan tidak jarang ada kekhawatiran akan terjadinya proselitasi.

Otoritas

Dalam sebuah organisasi persoalan otoritas dan struktur kepemimpinan penting untuk dicermati sebab penentuan keputusan dalam kaitan dengan persoalan pendampingan para pengungsi tentu terkait dengan hal-hal semacam ini. Menariknya, sebagai sebuah organisasi internasional, JRS Indonesia telah memilih wujudnya sebagai sebuah yayasan. Dalam wawancara dengan Direktur JRS Indonesia, diperoleh informasi bahwa hal ini sengaja dilakukan untuk mempermudah geraknya di Indonesia. Berangkat dari hal tersebut, dapat dikatakan bahwa JRS Indonesia merupakan organisasi yang memiliki keterikatan dengan JRS internasional namun sekaligus memiliki kemandirian dalam mengambil segala keputusan strategis untuk wilayah Indonesia.

JRS sebagai organisasi berlandaskan ajaran Katolik ini memiliki seorang pemimpin yang berasal dari Konggregasi Serikat Yesus. Seperti telah disebutkan di atas, organiasasi ini merupakan organisasi kemanusiaan yang dibangun oleh Fr. Pedro Aruppe. Sehingga sebagai salah satu karya kemanusiaan dari Konggregasi ini, pimpinan tertinggi dari organisasi ini merupakan seorang imam yang berasal dari Konggregasi tersebut. Namun dari penjelasan beberapa orang staf dalam organisasi ini, JRS Indonesia banyak mendistribusikan peran pengambilan keputusan hingga ke level pemimpin lapangan. Dalam proses pendampingan kemanusiaan tentu banyak sekali hal-hal teknis yang menuntut untuk segera diselesaikan secara langsung bahkan oleh masing-masing pekerja lapangan. Selain itu, pilihan yang diambil JRS untuk bisa berkarya di Indonesia menuntut JRS Indonesia mengubah beberapa hal. Salah satunya adalah dengan memberikan penambahan kata yayasan pada nama JRS. Hal ini jelas mengubah beberapa hal dalam tubuh JRS. Dalam kaitannya dengan konteks otoritas, JRS pun memiliki kewajiban untuk lebih independen dalam banyak hal.

Tabel Struktur Organisasi (Sanjaya, 2015a)

Meskipun demikian, sebagai bagian dari karya kemanusiaan dari Konggregasi Serikat Yesus membuat JRS Indonesia tetap menjadi bagian dari JRS internasional yang bermarkas di Vatikan. Sebagai perwujudannya, setiap pelaporan atas kinerja di lapangan tetaplah wajib dilakukan kepada pemimpin tertinggi JRS. Sehingga sistem kerja yang terbangun adalah setiap pekerja lapangan akan melaporkan hasil pendampingannya melalui bentuk refleksi kepada pemimpin lapangan. Lalu pemimpin lapangan berkewajiban membuat laporan kepada staf program national. Selanjutnya, oleh pekerja program nasional merangkum semua kerja yang telah dilakukan oleh semua pimpinan lapangan di masing-masing wilayah di sebuah negara. Rangkuman laporan tersebut kemudian dilaporkan kepada direktur nasional JRS. Setelah itu, direktur nasional melaporkan hal tersebut kepada direktur regional. Direktur regional JRS memimpin beberapa wilayah kerja di beberapa negara. Untuk Indonesia sendiri, masuk dalam regional Asia Pasifik.

Berangkat dari penjelasan di atas, tentunya menjadi sukar untuk menafsirkan pola garis komando organisasi ini. Di satu sisi mereka wajib memberikan laporannya kepada JRS internasional, namun di sisi lain penyematan kata yayasan menjadikannya memiliki kewajiban untuk mematuhi aturan sebagaimana organisasi lokal yang ada di Indonesia. Aturan yang dimaksud bukan hanya bersoal mengenai pelaporan kegiatan layaknya aturan terhadap sebuah organisasi, namun juga terikat pada regulasi yang mengatur persoalan yang berkaitan dengan agama. Seperti kita ketahui bersama Indonesia sendiri memiliki regulasi Penpres nomor 1 tahun 1965 yang hingga kini masih dipakai untuk melakukan tindakan pencegahan penyalahgunaan dan/atau penodaan agama. Regulasi ini seringkali digunakan untuk mencegah dan menghentikan kegiatan yang dianggap sebagai kegiatan proselitasi.

Rekrutmen Staf dan Relawan

Dalam karyanya di beberapa tempat di Indonesia, JRS tidak mengharuskan pekerjanya beragama Katolik atau pun Kristen. Organisasi ini membuka kesempatan untuk ikut melakukan pendampingan terhadap para pengungsi ke siapa saja yang memiliki kapabilitas sekaligus keinginan untuk melakukannya. Namun hal yang menarik adalah JRS sebagai organisasi yang berlandaskan ajaran (Susinto, 2014). Ini menarik untuk dicermati sebab dalam ruang Indonesia yang multikultur, hal-hal yang berkaitan dengan agama seringkali menemukan kesensitififitasannya sendiri.

Dalam menerapkan hal tersebut, JRS meletakkan tujuannya bukan untuk memproselitasi pekerjanya, melainkan untuk memperkenalkan roh atau spirit utama JRS dalam bergerak. Ketika ada proses rekrutmen pekerja kemanusiaan, JRS tidak akan mempersoalkan identitas keagamaan seseorang. Apa pun latar belakang dari seseorang yang mengajukan aplikasinya untuk kesempatan yang disediakan, tetaplah dia akan diterima. Tentunya bila kapabilitas serta keinginannya sesuai dengan yang

diinginkan oleh lembaga ini (Indra, 2015; Sanjaya, 2015). Hal yang diharapkan dari orientasi tersebut adalah pekerja yang baru saja direkrut tersebut dapat mengikuti pola pendampingan yang dibangun sejak awal oleh JRS (Sanjaya, 2015; Susinto, 2014; Indra, 2015). Sehingga para pekerja kemanusiaan tersebut benar-benar dapat menjadi sahabat yang dekat dengan para pengungsi.

Melalui cara memposisikan diri semacam ini, JRS bermaksud agar kerja kemanusiaan yang dibangunnya tidak menciptakan dikotomi layaknya pemberi bantuan dan penerima bantuan. Dengan cara ini, JRS sejak awal berupaya melepaskan diri dari ruang di mana menempatkan JRS di atas dan melihat pengungsi sebagai "bisnis kemanusiaan" (Indra, 2015). Hal yang ingin ditanamkan oleh JRS adalah para pekerja kemanusiaan ini adalah sahabat bagi para pengungsi tersebut. Sehingga para pengungsi tersebut dapat membagikan keresahan, kesedihan, rasa takut dan segalanya kepada para pekerja kemanusiaan tersebut. Sebab terkadang dalam beberapa kesempatan tatkala manusia mengalami persoalan, yang diperlukannya adalah teman untuk berbagi.

Penggalangan Dana

Tidak dapat dipungkiri bahwa salah satu hal penting dari sebuah organisasi kemanusiaan adalah bagaimana upaya mereka dalam melakukan pengumpulan dana agar mereka dapat melakukan kerja kemanusiaan. JRS memiliki sejumlah kebutuhan yang penting terkait dengan keberadaannya di Indonesia, karenanya JRS sejak awal sudah menjalin relasi dengan organisasi IOM dan UNHCR guna dapat mengatasi pendanaan (Sanjaya, 2015). Selain itu, JRS sendiri tidak hanya menekankan penggalangan donasi semata dari organisasi donor, namun juga dari orang per-orang yang memiliki keprihatinan atas persoalan kepengungsian (Susinto, 2014).

Untuk penggalangan dana yang bersifat orang per-orang, JRS Indonesia memiliki situs *website* (http://jrs.or.id/en/) yang menampilkan informasi terkait cara penyaluran dana. Mereka

membuka akses kepada siapa pun yang memiliki keprihatinan atas persoalan yang tengah disuarakan oleh JRS. Dalam situs tersebut, terdapat informasi mengenai kerja-kerja yang telah dan tengah organisasi ini lakukan. Melalui media tersebut, JRS pun selalu mengunggah informasi berkala berupa *newsletter* mengenai kegiatan mereka serta hal-hal yang menjadi keprihatinan mereka dari persoalan pengungsi yang mereka dampingi.

Meskipun JRS membuka akses kepada siapa saja tanpa memandang identitas, JRS juga tetap membuka kesempatan untuk pengumpulan donasi melalui aksi penggalangan dana di beberapa gereja Katolik. Hal ini dilakukan karena adanya kebutuhan para pengungsi, sekaligus juga menginformasikan kepada umat Katolik mengenai karya pelayanan dari JRS (Indra, 2015; Susinto, 2014). Penggalangan dana ini biasanya dilakukan dengan mengambil waktu misa mingguan. Untuk melakukannya, JRS akan berkoordinasi dengan gereja yang hendak mereka datangi untuk melaksanakan aksi pengumpulan dana tersebut. Dalam misa tersebut, biasanya pimpinan JRS Indonesia yang juga merupakan imam Katolik akan bertindak menjadi imam dalam misa tersebut. Lalu para relawan dan staf JRS akan membuat sebuah *booth* kecil di luar gereja untuk memberikan informasi mengenai kerja pendampingan JRS sekaligus cara memberikan donasi untuk membantu kerja organisasi ini kepada umat yang hendak masuk mengikuti misa atau pun selesai misa.

Dalam misa tersebut, pimpinan JRS Indonesia yang bertindak sebagai pemimpin misa biasanya menyampaikan kepada umat yang hadir dalam misa tersebut terkait tujuannya berada di gereja tersebut. Hal-hal yang disampaikan biasanya berkisar mengenai apa itu JRS, peranannya dalam gereja Katolik dan kemanusiaan, serta kerja yang mereka lakukan yang juga sejalan dengan keprihatinan gereja Katolik. Dalam khotbahnya, ia akan mencoba mengajak umat yang hadir untuk merefleksikan kehadiran Yesus dalam segala rupa, termasuk dalam diri seorang pengungsi yang membutuhkan

bantuan. Melalui misa tersebut, ia akan mengingatkan pentingnya hal ini dilakukan meskipun pengungsi tersebut berasal dari mana pun, beridentitaskan apa pun atau pun beragama yang berbeda dengan umat Katolik.

Lalu untuk pengumpulan donasinya sendiri tidak dilakukan di dalam gereja, melainkan di luar ruangan gereja (setelah selesai misa). Setiap total donasi yang diperoleh akan diumumkan pada misa mingguan pada minggu depannya. Hal ini dilakukan sebagai bentuk pertanggungjawaban mereka kepada gereja yang telah mengizinkan mereka hadir untuk pengumpulan donasi tersebut. Meskipun bisa dikatakan bahwa ini merupakan ladang untuk organisasi ini mendapatkan donasi, namun kegiatan ini biasanya tidak dilakukan rutin. Kegiatan penggalangan bantuan semacam ini hanya bersifat insidental dan tergantung oleh kebutuhan saja.

Tentunya tidak semua kebutuhan kerja kemanusiaan dapat dipenuhi langsung oleh JRS. Banyaknya kebutuhan dari pengungsi membuat JRS harus berkoordinasi dengan pihak lain dalam upaya pemenuhannya. Setidaknya ada dua organisasi yang menjadi rekanan JRS dalam upaya pendampingannya. Yang pertama adalah UNHCR. Sebagai sebuah badan PBB yang memiliki mandat untuk mengurusi masalah kepengungsian, UNHCR berwajib untuk mengurusi setiap persoalan pengungsian. JRS biasanya berkoordinasi dengan badan ini dalam kaitan dengan pengupayaan perubahan status dan pemindahan para pengungsi tersebut ke negara yang bersedia menampungnya sebagai bagian dari negara tersebut. Sementara dengan IOM, JRS bekerja sama dalam upaya pemenuhan kebutuhan mereka seperti tempat tinggal, makanan dan beberapa kebutuhan lainnya selama mereka hidup di penampungan, khususnya Indonesia.

Pendampingan Kepada "Penyintas"

Hal paling utama dari organisasi kemanusiaan adalah implementasi kerja kemanusiaan yang dilakukannya untuk para penyintas.

Melalui misi penemanan, JRS ingin dapat menjadi mitra yang dekat dengan para pengungsi. Di sini JRS tidak menitik-beratkan kerjanya pada aksi memberi bantuan barang kepada para pengungsi tersebut, melainkan dengan mengawali dan lebih menguatkan karyanya untuk menjadi sahabat yang dapat mendengarkan segala persoalan dan keluh kesah para pengungsi tersebut (Munthe, 2016a). Keberadaan seorang teman yang sudi mendengarkan keluh kesah merupakan cara yang paling sederhana sekaligus mendasar dalam memberikan pendampingan. Tanpa hal ini, mustahil bagi siapa pun untuk dapat memahami penderitaan maupun kondisi para pengungsi tersebut.

Melalui proses penemanan tersebut, JRS juga dapat menyusun langkah-langkah strategis lain yang dibutuhkan oleh para pengungsi tersebut. Setelah proses penemanan yang akrab berhasil diwujudkan, maka berlanjut kepada misi lainnya. Sebagai contohnya adalah untuk pendampingan yang dilakukan kepada para pengungsi yang berasal dari luar negeri namun ditempatkan di daerah Bantul, JRS melakukannya dengan memberikan kunjungan setiap harinya untuk mendengarkan keluhan mereka atas apa pun yang dirasakan mereka selama berada di *housing community* tersebut (Munthe, 2016a). Selain keluhan dan kekhawatiran tentang kondisi keluarga mereka yang ditinggalkan di negara asal mereka, diperoleh juga informasi bahwa kebanyakan dari mereka tidak bisa berbahasa Inggris serta tidak bisa mengoperasikan komputer. Sementara negara-negara yang menjadi tujuan para pengungsi tersebut adalah negara-negara yang menggunakan bahasa Inggris sebagai bahasa pengantarnya serta terbiasa dalam mengoperasikan segala sesuatu dengan teknologi komputer. Sebagai contohnya adalah Amerika Serikat dan Australia (Munthe, 2016a). Melihat kebutuhan tersebut, JRS pun mengupayakan untuk memberikan bantuan berupa kursus Bahasa Inggris serta komputer kepada mereka.

Bisa dikatakan, upaya penemanan yang dilakukan oleh JRS dapat diterima para pengungsi dari luar negeri tersebut. Seperti

disebutkan di atas bahwa hampir semua staf dan relawan JRS bahkan menjadi kawan bercerita bagi para pengungsi ini. Hal ini ternyata sempat mendatangkan kekhawatiran tersendiri bagi para pekerja kemanusiaan ini. Sebab, ada beberapa orang dari pengungsi yang beragama Islam meminta kepada pekerja JRS tersebut untuk dapat diterima sebagai umat Katolik juga. Dari ungkapan salah seorang staf JRS yang tidak ingin disebutkan namanya didapati keterangan bahwa sepertinya hal tersebut terjadi karena kehangatan penemanan yang dirasakan oleh pengungsi tersebut. Meskipun demikian, para pekerja JRS ini tidak lantas mengupayakan hal apa pun agar pengungsi ini berpindah agama menjadi Katolik. Justru sebaliknya, pekerja JRS yang ada terus menemani pengungsi tersebut agar tetap kuat keimanan dalam agamanya.

Dalam kesempatan yang berbeda di wilayah lain, JRS pun memberikan pola penemanan namun dalam bentuk yang berbeda. Misalnya seperti yang mereka lakukan terhadap para masyarakat Kesui yang terpaksa mengungsi di beberapa daerah akibat konflik yang terjadi di wilayah Provinsi Maluku. Konflik yang terjadi pada 1999 tersebut membuat masyarakat yang telah lama tinggal secara turun temurun di wilayah Kesui tersebut harus saling berkonflik. Akibatnya banyak dari masyarakat tersebut yang terpaksa mengungsi ke wilayah pulau-pulau di kepulauan Maluku untuk menyelamatkan diri.

Melalui upaya penemanannya, JRS hadir untuk memahami langsung persoalan serta perasaan para pengungsi yang terpaksa berpindah keluar dari kampung halamannya. Dari komunikasi serta penemanan yang erat tersebut, JRS mengetahui bahwa sejatinya masyarakat Kesui memiliki nilai-nilai kelokalan yang dapat dimunculkan kembali sebagai pengingat bahwa mereka sebenarnya adalah saudara (*Kapal-kapal Pengharapan: Sebuah Perjalanan Menuju Perdamaian di Kesui*, 2014). Melalui komunikasi yang dijalin JRS sejak 2002, 2003 hingga 2004, JRS mendapati bahwa kesulitan yang dihadapi untuk mendesain sebuah rekonsiliasi di

wilayah Maluku pascakonflik berakhir adalah jarak antarpulau yang hanya bisa dijangkau melalui angkutan air. Karena itu, JRS pun menyiapkan sebuah langkah perekaman pernyataan dari masyarakat yang masih tinggal di wilayah Kesui serta masyarakat yang terpaksa mengungsi ke sejumlah wilayah di sekitaran kepulauan Kei. Dalam rekaman video tersebut, baik masyarakat Kesui maupun masyarakat yang mengungsi menggunakan rekaman tersebut untuk saling menyapa dan mengajak serta meminta masyarakat yang telah mengungsi tersebut untuk kembali ke Kesui.

Konflik yang bernuansa SARA di wilayah Maluku dapat dikatakan sebagai konflik yang sulit untuk dicarikan jalan keluarnya. Meskipun demikian dapatlah dikatakan bahwa JRS cukup dapat diterima program kerjanya oleh masyarakat Kesui, pemerintah serta para tetua adat di wilayah tersebut. Dapat dikatakan upaya rekonsiliasi yang dibangun oleh JRS cukup berhasil mendorongkan terjadinya saling penerimaan dan melupakan apa yang telah terjadi sebelumnya. Hal ini tidak hanya terjadi di level akar rumput saja, bahkan otoritas pemerintahan pun turut serta mendorong perwujudan bina damai dan terjalinnya kembali persaudaraan di antara semua masyarakat Kesui.

Penutup

Tulisan ini bersoal mengenai strategi yang dilakukan oleh Jesuit Refugee Service (JRS) sebagai FBO dalam menghindari adanya proses proselitasi terhadap orang-orang yang didampinginya, dalam hal ini pengungsi. JRS merupakan organisasi kemanusiaan berbasiskan ajaran Katolik, saat ini menjadi satu-satunya FBO di Indonesia yang tetap konsisten memberikan pendampingan terhadap para pengungsi. Sejak berdiri secara legal di Indonesia dengan nama Yayasan JRS Indonesia pada Maret 2000, organisasi ini memiliki mandat untuk mendampingi para pengungsi. Dalam mengupayakan pendampingan, organisasi ini meletakkan fondasi kemanusiaan melalui ajaran Katolik, yaitu Spiritualitas Ignatian.

Dalam melakukan kerjanya, JRS memang tidak dapat melepaskan diri dari ajaran Katolik. Meskipun demikian dari 4 aspek utama sebuah organisasi kemanusiaan, terlihat bahwa strategi yang mereka lakukan tidak berorientasi untuk membuat para pengungsi berpindah agama menjadi Katolik. Strategi yang mereka terapkan selama ini berorientasi pada upaya penanganan masalah pengungsi, meskipun terdapat perbedaan agama antara pihak-pihak yang terlibat. JRS berupaya mencarikan dialog yang tepat dalam menerjemahkan ajaran Katolik yang menjadi fondasinya baik kepada staf, donator, relawan maupun kepada para pengungsi. Melalui konsep penemanan, JRS mengingatkan pentingnya menjadi sahabat bagi siapa pun yang membutuhkan tanpa memandang agama yang dimilikinya.

Di sisi lain, organisasi ini pun membatasi geraknya hanya untuk melakukan kegiatan kemanusiaan dan bukan untuk mengupayakan agar orang-orang yang didampingi berpindah agama. Mereka membatasinya dengan cara memberikan ruang pertanggung-jawaban sebagai bagian dari organisasi internasional serta sebagai organisasi nasional yang berada di bawah bendera negara Republik Indonesia. Batasan yang lain pun diberikan oleh organisasi ini untuk tetap memegang teguh upaya tidak menjadikan pengungsi yang didampingi menjadi Katolik.

Hal ini menarik untuk dijadikan kajian lebih lanjut sebab kompleksnya kerja yang dilakukan oleh JRS membuat kita belajar untuk tidak boleh gegabah dalam menjatuhkan "vonis" sebuah organisasi melakukan tindakan proselitasi atau tidak. Selain itu, perkembangan masyarakat kita yang multikultur membuat kajian semacam ini baik untuk terus dikembangkan. Upaya penguatan kesepahaman terutama dalam mengatasi masalah kemanusiaan, penting untuk dikedepankan terutama melihat potensi konflik yang selalu lahir serta bencana alam yang selalu mengintai negara ini.

Bibliografi

Alkitab Deutrokanonika. 2004. Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia.

Barnett, Michael N. 2011. *Empire of Humanity: A History of Humanitarianism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

JRS Indonesia. 2013. *JRS: Pengungsi Dan Pencari Suaka Di Indonesia*. Yogyakarta: JRS Indonesia.

Kemkens, Lotte. 2013. *On the Connections between Religion and Disaster: A Literature Review.* Yogyakarta: CRCS UGM.

Manning, Patrick. 2005. *Migration in World History*. New York: Routledge.

Miller, Michelle Ann. 2010. "The Role of Islamic Law (Sharia) in Post-Tsunami Reconstruction." In *Post Disaster Reconstruction: Lessons from Aceh*, Ed. Clarke, M., Fanany, I., Kenny, S, 28–59. New York: Earthscan.

Moyn, Samuel. 2010. "Human Rights in History." The Nation, August 11, 2010. http://www.thenation.com/article/153993/human-rights-history.

Munthe, Fredy. 2016a. "Faith-Based Organizations in Humanitarian Diplomacy: Study of Jesuit Refugee Service in Yogyakarta." Yogyakarta: University of Gadjah Mada (Tesis).

———. 2016b. *"Religious Movements in Humanitarian Issue: The Emergence of Faith-Based Organizations (FBO) in Diplomacy Sphere."* Jurnal Hubungan Internasional 5 (2): 172–80.

Sindhunata. 2003. *Jembatan Air Mata: Tragedi Mmanusia Pengungsi Timor Timur*. Yogyakarta: Galang Press.

Thaut, Laura C. 2009. "The Role of Faith in Christian Faith-Based

Humanitarian Agencies: Constructing the Taxonomy." *VOLUNTAS: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 20 (4): 319–50. https://doi.org/10.1007/s11266-009-9098-8.

United Nations. 1951. Konvensi Dan Protokol Mengenai Status Pengungsi. The 1951 Convention.

Wawancara

Indra (Aktivis Kemanusiaan JRS 1), 2015.

Marcelino Sanjaya (Aktivis JRS di Bantul, Yogyakarta), 2015.

Maswan Susinto (Aktivis Kemanusiaan JRS di Indonesia), 2014.

Internet

Kapal-kapal Pengharapan: Sebuah Perjalanan menuju Perdamaian di Kesui. 2014. https://www.youtube.com/watch?v=vTGPIyJ1Mkw.

Statistical Snapshot http://www.unhcr.org/pages/49e488116.html. Diakses February, 25 2014

https://suakaindonesia.files.wordpress.com/2015/07/konvensi_dan_protokol.pdf.

Relasi Intra-Kristiani di Indonesia:

Gereja-Gereja Arus Utama dan Pentakosta

Marthen Tahun

Inisiatif untuk menyatukan berbagai aliran gereja di Indonesia dalam satu atap pernah dicoba walaupun belum berhasil. Tantangan dari upaya tersebut antara lain terdapat pada perbedaan paham dan sejarah masing-masing kelompok. Berkaitan dengan banyaknya variasi aliran Kristiani di dalam agama Kristen Protestan, cakupan pengamatan dalam tulisan ini diprioritaskan pada gereja-gereja Kristen Protestan arus utama, Pentakosta dan Injili, yang secara formal bernaung di Bimas Kristen Protestan, Kementerian Agama Republik Indonesia. Perbedaan paham dan sejarah masing-masing gereja di satu sisi merupakan keunikan yang perlu dihargai, sementara di sisi lain ikut menentukan pasang surut relasi internal di kalangan gereja-gereja Kristiani. Menurut Raimundo Panikkar relasi internal beragam kelompok dalam suatu agama memiliki kontribusi penting dalam membangun hubungan yang lebih luas antar berbagai kelompok berbeda agama (Panikkar, 1999). Pandangan Panikkar menjadi penting dalam konteks relasi antaragama di Indonesia yang memiliki keragaman dalam kelompoknya masing-masing. Tulisan ini bertujuan untuk memahami relasi intra-Kristiani di Indonesia, terutama di antara kalangan Kristen Protestan arus utama dan Pentakosta/Kharismatik yang pada gilirannya dapat membantu membangun relasi antar-umat beragama di Indonesia.

Adanya pengakuan resmi dari para pimpinan *World Christian Council* (WCC) pada tahun 1950 bahwa Pentakostalisme sebagai suatu aliran resmi dalam kekristenan, menempatkan Pentakosta sebagai kekuatan keempat yang berdampingan dengan Orthodox, Katolik dan Protestan (Dowley (ed.), 1977: 647, 649, 650). Hal tersebut merupakan suatu terobosan yang ikut mengubah kualitas relasi intra-Kristiani secara global maupun di tingkat lokal. Tahun 1961 dalam pertemuan WCC di New Delhi dua gereja Pentakosta dari Chile *the Iglesia Pentecostal de Chile* dan *the Misión Iglesia Pentecostal* tercatat sebagai gereja-gereja Pentakosta pertama yang menjadi anggota WCC. Selanjutnya gerakan pembaruan Kharismatik mulai diakui oleh Paus Paul VI pada tahun 1973 dan tahun 1975 pada misa Kharismatik di Katedral St. Peter di Roma (Dowley (ed.), 647). Pada periode berikutnya bergabung juga beberapa gereja Pentakosta lainnya ke WCC.[1] Dengan demikian, walaupun awalnya kelompok Pentakosta/Kharismatik mengalami penolakan, secara perlahan tapi pasti kelompok ini menemukan jalannya menuju kelompok Kristen arus utama dan diakui sebagai salah satu bentuk ekspresi yang baku dalam kekristenan. Kini gerakan Pentakosta hadir dalam berbagai tradisi kekristenan, termasuk Katolik Roma, Anglikan, Orthodox dan lain-lainnya.

Bergabungnya beberapa kelompok Pentakosta Kharismatik ke dalam organisasi WCC menunjukkan bahwa gereja-gereja Pentakosta/Kharismatik dapat bekerja sama dengan lembaga ekumenis WCC.[1] *Join Consultative Group* merupakan sebuah pertemuan berkala antara kedua belah pihak dalam rangka membina hubungan kerja sama WCC dan gereja-gereja Pentekostal. Keseriusan dialog kelompok ekumene dan Pentakosta tampak terlihat dalam *the Canbera assembly of 2001* yang mengambil tema *Come Holy Spirit - Renew the Whole Creation* dan kelompok kerja mengenai *Pentecostal and Charismatic Movements*, yang membuat

1 Bundy, http://www.pctii.org/cyberj/cyberj5/bundy.html. Diakses tanggal 28 Februari 2013.

partisipasi Pentakosta secara khusus menjadi penting (Anderson, 2004: 254). Keterlibatan kelompok Pentakosta dalam berbagai dialog dengan WCC menjadi tonggak bagi kesatuan Kristen dalam upaya mewujudkan keadilan dan perdamaian di dunia. Hal ini berarti gereja ikut terpanggil untuk secara bersama dalam kesatuan Kristen merespons berbagai persoalan di sekitar yang dianggap mengancam keberlangsungan hidup manusia.

Beberapa gereja Pentakosta tidak hanya menjadi anggota WCC tetapi juga menjadi anggota lembaga-lembaga ekumene pada level nasional, misalnya di Korea, Amerika, Indonesia, Brazil dan di negara lainnya.Walaupun demikian, mayoritas gereja-gereja Pentakosta memilih untuk tidak bergabung di lembaga ekumene. Di Indonesia, selain beberapa gereja Pentakosta yang bergabung dengan lembaga ekumene PGI (Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia), sebagian besar gereja-gereja Pentakosta/Kharismatik bergabung di PGPI (Persekutuan Gereja-gereja Pentakosta di Indonesia) atau PGLII (Persekutuan Gereja-gereja Lintas Injili Indonesia). PGI sebagai lembaga ekumene di tingkat nasional juga berupaya membangun hubungan dengan gereja-gereja Pentakosta sejak berdirinya lembaga tersebut. Selain gereja-gereja Kristen Protestan arus utama, beberapa gereja Pentakosta di Indonesia juga menjadi anggota PGI. Gereja Isa Almasih (GIA) tercatat sebagai gereja Pentakosta pertama di Indonesia yang bergabung dengan PGI, yaitu pada tahun 1954, kemudian menyusul bergabungnya Gereja Bethel Injil Sepenuh (GBIS), Gereja Bethel Indonesia (GBI), Gereja Gerakan Pentakosta (GGP), Gereja Tuhan di Indonsia (GTdI), Gereja Pantekosta Pusat Surabaya (GPPS), Gereja Sidang Jemaat Allah (GSJA) dan beberapa gereja Pentakosta lainnya. Lembaga-lembaga Pentakosta tersebut bukan semata membayar iuran anggota PGI tetapi merupakan anggota-anggota yang berpartisipasi secara aktif di PGI (Yewangoe, dalam Supriatno dan Dani (eds.), 2009: 42). Sebagaimana sudah dijelaskan, baik pada tingkat global maupun nasional sudah sejak lama ada inisiatif

untuk membangun hubungan ekumenis antara gereja Kristen arus utama maupun gereja-gereja Pentakosta.

Tinjauan Historis

Secara umum gerakan Pentakosta yang masuk ke Indonesia dapat dikelompokkan dalam tiga tahap. Gelombang pertama (*the first wave*) ditandai dengan awal masuknya gerakan Pentakosta ke Indonesia pada tahun 19921-1923. Gelombang kedua (*the second wave*) yang disebut sebagai gerakan Kharismatik mulai menunjukkan tanda-tanda kehadirannya di Indonesia pada akhir tahun 1960-an dan mulai menemukan bentuknya pada tahun 1970-an. Kemudian gelombang ketiga (*the third wave*) yang juga disebut sebagai gerakan neo-Kharismatik muncul pada tahun 1980-an. Pascaperistiwa Reformasi di Indonesia yang ditandai dengan berakhirnya rezim otoriter Soeharto selama 32 tahun pada tahun 1998 dan digantikan dengan sistem demokrasi menjadi peluang bagi berbagai kelompok agama untuk mengekspresikan dirinya secara terang-terangan. Gereja-gereja Pentakosta di Indonesia juga memanfaatkan peluang tersebut, tidak hanya melalui hadirnya gereja-gereja Pentakosta dalam berbagai varian dan ekspresi, tetapi gereja-gereja tersebut juga tampil lebih terbuka melalui aktivitasnya di ruang publik, maupun melalui publikasi media.

Hadir dengan ajaran dan karakter ibadah yang berbeda dari gereja-gereja Kristen Protestan arus utama, perkembangan gerakan Pentakosta di Indonesia di tahun-tahun permulaan mendapat tantangan. Pertumbuhannya mendapat tantangan baik dari gereja-gereja arus utama, maupun dari pemerintah kolonial. Terlepas dari adanya hambatan, gerakan baru tersebut bertumbuh dan menyebar secara cepat setelah tahun 1920. Pemerintah kolonial Hindia Belanda yang berkuasa sebelum kemerdekaan Republik Indonesia (1945) melihat kehadiran gerakan Pentakosta sebagai suatu ancaman yang berpotensi menimbulkan perpecahan maupun konflik. Di Bali misalnya, pemerintah Hindia Belanda

memerintahkan keluarga Cornelius Groesbeek dan Richard (Dirk) van Klaveren, dua misionaris Pentakosta pertama di Indonesia, untuk pindah ke Jawa karena kekhawatiran akan munculnya resistensi masyarakat Hindu Bali terhadap ajaran Pentakosta. Kedua keluarga misionaris itu diutus oleh Bethel Temple, di Seattle, Washington, USA pada tahun 1921 (Sumual, 1981: 51). Setelah bekerja di Bali (1921-1922) keduanya tidak mendapat izin dari pemerintah kolonial Belanda sehingga mereka pindah ke Surabaya. Van Klaveren melanjutkan penginjilan ke Batavia atau Jakarta sedangkan Groesbeek merintis penginjilan di Surabaya kemudian Cepu. Di Cepu Groesbeek bertemu dengan Pendeta J.G. Thiessen dan F.G. van Gessel yang ikut berperan dalam proses perkembangan gerakan Pentakosta (Talumewo, 2008: 55-58; End dan Wetjens, 2008: 271-272). Dengan demikian, gerakan Pentakosta baru mulai menemukan bentuknya pada tahun 1923.

Th.van den End mencatat bahwa dua kelompok masyarakat mula-mula yang tertarik pada ajaran Pentakosta adalah warga berlatar belakang Indo-Eropa dan warga Tionghoa (keturunan etnis China). Kedua kelompok masyarakat ini sering luput dari pelayanan gereja-gereja Protestan arus utama (End dan Wetjens, 2008: 272; Tapilatu, 1982: 16-32; Djaja, 1993: 13-44). Seiring berkembangnya penginjilan Pentakosta, warga dari suku-suku di luar Jawa yang sudah menerima ajaran Kristiani mulai tertarik pada ajaran dan praktik Pentakosta. Di kemudian hari beberapa misionaris lokal ikut menyiarkan keyakinan tersebut ke berbagai tempat di Indonesia dalam waktu yang relatif singkat (Talumewo, 2008: 57; End dan Wetjens, 2008: 271). Berbeda dengan misionaris gereja-gereja Kristen Protestan arus utama yang merintis dan mengenalkan kekristenan di berbagai daerah di Indonesia, para penginjil Pentakosta memilih daerah yang sudah dihuni jemaat Kristen. Mereka menganggap penginjilan terhadap penganut Kristiani merupakan upaya untuk menambahkan unsur-unsur baru pada pengajaran dan pengalaman Kristiani mereka. Unsur-unsur

baru tersebut antara lain ajaran dan praktik lahir baru, kesucian hidup, baptisan Roh dan penyembuhan Ilahi. Sebaliknya, gereja-gereja Kristen Protestan arus utama memandang pendekatan para misionaris Pentakosta tersebut sebagai suatu pelanggaran terhadap sikap saling menghormati antargereja.

Ketegangan di antara gereja-gereja Kristen Protestan arus utama dan kelompok Pentakosta tak terhindarkan, antara lain yang muncul dalam isu "proselitasi ke dalam" dan baptisan ulang (Darmaputera, 2004: 3-4; Heuken, 1989:88). Ada anggapan sepihak bahwa penginjilan kelompok Pentakosta mengincar warga potensial gereja-gereja Kristen Protestan arus utama dari kalangan remaja, pemuda, mahasiswa, kelompok-kelompok profesi, usahawan, dan tokoh-tokoh masyarakat yang mana dapat berujung pada perpindahan umat dan baptisan ulang. Bagi banyak gereja Pentakosta, fokus dari baptisan ada pada perjumpaan Ilahi yang terjadi dalam baptisan –suatu perjumpaan yang sedemikian pentingnya sehingga lebih baik melakukan baptisan ulang daripada menanggung risiko tidak lengkapnya makna tersebut pada baptisan pertama. Dengan demikian praktik pembaptisan ulang diterima di banyak kalangan Pentakosta, entah itu baptisan ulang yang kedua atau yang ketiga, sejauh hal tersebut dipandang efektif untuk mendukung kehidupan Kristiani. Beberapa gereja Pentakosta membaptis ulang tidak hanya warga dari gereja Katolik atau gereja-gereja Protestan arus utama tetapi juga terhadap mereka yang berasal dari latar belakang gereja Pentakosta.

Ketegangan hubungan antara gereja-gereja Pentakosta dengan gereja-gereja Kristen Protestan arus utama di masa lalu masih berlanjut walaupun tidak terjadi pada semua lini. Pada level lembaga-lembaga aras nasional sudah sejak lama ada inisiatif untuk menjembatani relasi antarlembaga ekumene gereja. Sebagai contoh, lembaga ekumene PGI, yang mayoritas anggotanya adalah gereja-gereja Kristen Protestan arus utama juga terdapat sekitar 20 sinode gereja-gereja beraliran Injili dan atau Pentakosta. Sikap dan

pandangan gereja-gereja Kristen Protestan arus utama terhadap gereja-gereja Pentakosta mengalami peningkatan secara positif dari tahun ke tahun, misalnya pandangan mengenai gereja-gereja Pentakosta sebagai aliran yang keliru berangsur-angsur ditinggalkan. PGI memiliki sikap yang jelas untuk membuka diri dan mencari peluang kerja sama antara gereja-gereja Kristen Protestan arus utama dan gereja-gereja Pentakosta, baik yang tergabung dalam organisasi PGI maupun di lembaga-lembaga Injili atau Pentakosta. Sementara di tingkat sinodal gereja-gereja Kristen Protestan arus utama yang tergabung dalam PGI, secara individu memiliki sikap yang beragam dalam menentukan arah dan bentuk hubungan mereka dengan gereja-gereja Pentakosta di lingkungannya. Secara umum sikap beberapa gereja anggota PGI terhadap gereja-gereja Pentakosta dapat dipetakan dalam tiga pola yaitu: menolak kerja sama/hubungan negatif, akomodatif/adaptif, dan bekerja sama (Kana, dkk., 2010: 55). Sikap penolakan sering berkaitan dengan isu "pencurian domba", yaitu suatu tuduhan bahwa banyak warga gereja arus utama beralih ke gereja-gereja Pentakosta/Kharismatik, walaupun secara administratif mereka masih terdaftar di gereja asalnya. Sebagai contoh sikap, beberapa gereja arus utama melakukan penggembalaan terhadap warga jemaatnya yang mengambil bagian dalam persekutuan-persekutuan Kharismatik.

Sementara itu, ada gereja-gereja Kristen Protestan arus utama yang mengambil sikap akomodatif terhadap pengaruh perkembangan Pentakosta/Kharismatik. Salah satu pendekatan yang diambil ialah dengan membuka kesempatan seluas-luasnya bagi peran kaum mudanya dalam pelayanan gereja. Ada gereja yang melangkah lebih jauh dengan menambah jadwal ibadah khusus untuk mengakomodir pola-pola Kharismatik secara terukur, baik melalui kemasan liturgi, musik, kostum, dekorasi, tema bahkan sampai pada pilihan pengkotbah. Beberapa gereja bahkan mengadopsi *School of Ministry* (SOM), suatu pola pengkaderan aktivis yang sering ditemui di gereja-gereja Pentakosta/ Kharismatik. Langkah ini diambil un-

tuk mengakomodir kebutuhan warga gereja yang ingin mendalami tema-tema baik dalam pemahaman Alkitab, teologi praktis, dan latihan kedisiplinan rohani.

Pendekatan lain yang diambil oleh gereja-gereja Kristen Protestan arus utama ialah bekerja sama dengan gereja-gereja Pentakosta/Kharismatik. Langkah tersebut dalam wujud kemitraan untuk saling berbagi pengalaman dan pelayanan bersama.[2]Sementara itu, beberapa gereja Pentakosta juga mengadopsi sistem presbiterial maupun sinodal, yaitu sistem kelembagaan organisasi gerejawi yang sudah sejak lama dipakai oleh banyak gereja Kristen Protestan arus utama di Indonesia. Hubungan kemitraan tersebut juga berdampak pada pendidikan yang mana beberapa gereja Pentakosta mulai mempercayakan pendetanya untuk melanjutkan pendidikan ke jenjang yang lebih tinggi di institusi-institusi pendidikan teologi beraliran Calvinis (Koij dan A., 2007: 26-28; Direktori PGI, 2010: 33; Eleeas, 2008: 172; Kana, dkk., 39-40; Santoja, Paper, 2010).

Lembaga-Lembaga Kristen Aras Nasional

Pemerintah melalui Kementerian Agama (Kemenag) Republik Indonesia memiliki beberapa Direktorat Jenderal yang secara khusus menangani urusan pembinaan umat masing-masing agama. Dua direktorat di Kemenag yang berkaitan dengan pelayanan umat Kristiani di Indonesia ialah Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat (Bimas) Katolik, dan Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat (Bimas) Kristen. Dalam rangka pembinaan umat, lembaga-lembaga ini berkoordinasi dengan lembaga-lembaga Kristiani pada aras nasional yang menjadi payung berbagai aliran gereja di Indonesia, yaitu: Komisi Wali Gereja Indonesia (KWI) yang merupakan organisasi Katolik bagi para uskup se-Indonesia, dan enam lembaga aras nasional lainnya yang dianggap berafiliasi dengan agama Kristen Protestan, yaitu Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI), Persekutuan Gereja-gereja Pentakosta Indonesia

2 http://kharismatik-indonesia.blogspot.com/. Diakses Februari 2013.

(PGPI), Persekutuan Gereja-gereja Lintas Injili Indonesia (PGLII), Persekutuan Baptis Indonesia (PBI), Bala Keselamatan, Gereja Masehi Advent Hari Ketujuh (GMAHK), dan Gereja Orthodox Indonesia (GOI) (Direktori PGI, 349).

Mengingat beragamnya lembaga gereja di Indonesia, keberadaan lembaga-lembaga aras nasional dan afiliasi gereja-gereja pada lembaga-lembaga tersebut memudahkan pemerintah dalam proses identifikasi dan pemantauan terhadap perkembangan gereja-gereja di Indonesia. Walaupun ada perbedaan orientasi teologia, masing-masing lembaga-lembaga aras nasional tersebut bisa mengesampingkan perbedaannya dan bekerja sama dalam situasi ketika terjadi hal-hal yang menyangkut kepentingan bersama. Menjelang berakhirnya pemerintahan Orde Baru, yang ditandai oleh berakhirnya rezim otoriter Soeharto selama 32 tahun (1966-1998), terjadi politisasi agama yang berakibat banyak gereja dirusak oleh pihak-pihak tertentu. Dalam situasi itu berdirilah Forum Komunikasi Kristen Indonesia (FKKI) pada tahun 1997. Forum yang bersifat lintas denominasi Kristen itu berperan selain mengupayakan pembangunan kembali gereja-gereja yang dirusak, juga memberi pendampingan hukum kepada pihak gereja yang menjadi korban maupun melayangkan surat protes kepada presiden dan DPR (Dewan Perwakilan Rakyat), dan PBB (Perserikatan Bangsa-Bangsa) yang dimaksudkan untuk memberikan tekanan politik kepada pemerintah terkait penanganan isu-isu tersebut (Budijanto, dalam Lumsdaine dan Halloran (eds.), 2009: 163-164).

Sebagian besar sinode gereja-gereja Kristen di Indonesia berafiliasi ke PGI, PGLII dan PGPI, dan terdapat persebaran dalam persentase yang kecil di gereja-gereja Baptis, Advent, Bala Keselamatan dan Orthodox. Secara singkat PGI awal mulanya bernama Dewan Gereja-gereja di Indonesia (DGI), suatu lembaga ekumene untuk gereja-gereja di Indonesia yang dibentuk di Jakarta pada 25 Mei 1950. Dalam Sidang Raya X DGI di Ambon pada tahun 1984 nama DGI diubah menjadi Persekutuan Gereja-gereja Indonesia

(PGI). Persekutuan gereja dalam keesaan dan kesatuan dipandang penting dan menjadi azas utama organisasi ini. Lembaga ini menjadi wadah persekutuan bagi 88 sinode yang sebagian besarnya adalah gereja-gereja Kristen Protestan arus utama dan 20 sinode gereja Injili dan/atau Pentakosta (PGI, 2009: 20-57). Sebagai lembaga ekumene terbesar di Indonesia, PGI diperkirakan mewakili kurang lebih 80% umat Kristen dari berbagai denominasi Protestan di Indonesia (Direktori PGI, 2). Selain itu, sebagai lembaga ekumene tertua yang berdiri sejak tahun 1950, PGI tidak hanya menjadi perpanjangan tangan umat Kristen dalam merespons berbagai isu menyangkut kepentingan gereja tetapi juga berperan dalam merespons isu-isu yang berhubungan dengan kepentingan bangsa dan negara.

Gereja-gereja yang tergabung dalam PGI diikat dalam sebuah kesepakatan bersama yang disebut dengan Lima Dokumen Keesaan Gereja (LDKG), yang antara lain mengatur tentang Piagam Saling Mengakui dan Menerima bagi gereja-gereja anggotanya (Dokumen Keesaan Gereja, 2010: 7). Semua anggota PGI baik dari gereja Kristen arus utama, Injili atau Pentakosta diikat oleh LDKG. Dengan demikian gereja-gereja Pentakosta yang menjadi anggota PGI juga diharapkan taat pada rumusan LDKG terutama yang berhubungan dengan perpindahan maupun pembaptisan jemaat (Dokumen Keesaan Gereja, 122,125). PGI juga merupakan salah satu anggota MAI (Majelis-majelis Agama di Indonesia) yang keanggotaannya terdiri dari PGI dan KWI dari perwakilan Kristiani dan beberapa perwakilan dari agama lainnya yaitu MUI (Majelis Ulama Indonesia), PHDI (Parisada Hindu Dharma Indonesia), WALUBI (Perwakilan Umat Buddha Indonesia) dan MATAKIN (Majelis Tinggi Agama Konghucu Indonesia).

Sementara, sejarah pembentukan PGPI (Persekutuan Gereja-gereja Pentakosta Indonesia) dimulai sejak tahun 1955 ketika para pendeta dari gereja dan aliran Pentakosta membentuk wadah yang dinamakan Persatuan Antar Pendeta-pendeta Seluruh Indonesia

(PAPSI). PAPSI merupakan cikal bakal lahirnya organisasi-organisasi lain dalam tubuh gereja Pentakosta di Indonesia, seperti Dewan Kerjasama Gereja-gereja Kristus Pantekosta Seluruh Indonesia (DKGKPSI), dan juga Persekutuan Pantekosta Indonesia (PPI). Pada tanggal 14 September 1979, DKGKPSI dan PPI mengadakan Musyawarah Besar Penyatuan di Surabaya, dan bersepakat meleburkan kedua organisasi ini kedalam satu organisasi bernama Dewan Pantekosta Indonesia (DPI). Setelah pelaksanaan Musyawarah Besar DPI di Bogor pada Oktober 2008, DPI berganti nama menjadi Persekutuan Gereja-gereja Pentakosta Indonesia (PGPI). Sampai dengan tahun 2012 PGPI memiliki 81 anggota gereja-gereja Pentakosta. Sebagaimana dijelaskan, walaupun PGPI secara khusus menjadi wadah bagi gereja-gereja beraliran Pentakosta, ada gereja-gereja Pentakosta yang beranggota ganda atau hanya mencatatkan lembaganya di PGI atau di PGLII.

Semula Persekutuan Gereja-gereja Lintas Injili Indonesia (PGLII) bernama Persekutuan Injili Indonesia (PII), sebuah lembaga Injili yang dibentuk pada tanggal 17 Juli 1971 di Malang, Jawa Timur. Pergantian nama dari PII menjadi PGLII merupakan hasil dari Kongres PII (2006), dengan pertimbangan bahwa PGLII lebih memperjelas keberadaan serta kesetaraan kaum Injili di Indonesia. Berbeda dengan PGI dan PGPI yang beranggotakan sinode gereja, PGLII menampung tidak hanya sinode gereja melainkan juga lembaga-lembaga, yayasan, dan organisasi-organisasi misi di Indonesia. Keanggotaan PGLII terdiri dari keanggotaan penuh dan keanggotaan *associate*. Keanggotaan penuh adalah gereja-gereja dan lembaga-lembaga yang telah mapan dan telah disahkan dalam konggres nasional PGLII, sementara keanggotaan *associate* adalah gereja dan lembaga yang masih perlu disahkan dalam kongres dan rapat nasional. Sampai dengan tahun 2012 PGLII memiliki 99 anggota gereja yang 20 diantaranya beraliran Pentakosta, dan 106 Yayasan Kristen yang bergerak di berbagai bidang pelayanan. Sekitar 20% dari jumlah sinode anggota PGLII memiliki status

tidak aktif, sedangkan hampir separuh dari jumlah yayasan yang terdaftar di lembaga itu juga sudah tidak aktif. Di tempat-tempat tertentu dengan mengantongi keanggotaan di PGLII, beberapa yayasan merintis kelompok-kelompok persekutuan doa, yang pada gilirannya merupakan cikal bakal munculnya sebuah gereja baru.

Banyaknya jumlah sinode baru yang mendaftarkan diri ke Dirjen Bimas Kristen, menjadi alasan bagi keputusan Kemenag pada tahun 2005 untuk tidak lagi melayani pendaftaran sinode baru. Pemerintah mengambil langkah ini sebagai upaya membendung semakin bertambahnya jumlah gereja baru, yang antara lain adalah akibat dari perpecahan internal. Menurut data Direktorat Jenderal Bimas Kristen, sampai tahun 2012 tercatat sebanyak 323 sinode gereja di Indonesia, dengan sekitar 50-60% adalah kelompok Pentakosta-Kharismatik. Banyak gereja, terutama gereja-gereja baru yang hanya mendaftarkan diri ke Dirjen Bimas Kristen tetapi tidak menjadi anggota dari lembaga-lembaga gereja aras nasional. Setelah pihak pemerintah melakukan evaluasi terhadap daftar nama sinode yang tercatat di Dirjen Bimas Kristen, ternyata ada sekitar 30-40% sudah tidak eksis lagi, yang sebagian besar dari kalangan Pentakosta. Indikator untuk melihat ketidakeksisan lembaga-lembaga sinode tersebut ialah dengan melihat SK pendaftaran, laporan tahunan, ketaatan pada AD/ART sinode yang ada, maupun sulitnya melacak alamat lembaga-lembaga tersebut. Sebagai contoh sering kali surat yang dikirimkan oleh Kemenag kembali dengan catatan alamat tidak dikenal. Data-data mengindikasikan peningkatan jumlah lembaga sinode gereja-gereja Pentakosta-Kharismatik, bahkan beberapa sinode di antaranya mengalami perkembangan pesat sementara ada juga beberapa sinode lain yang mengalami kemunduran dari sisi jumlah umat atau pengelolaan lembaganya (Pasaribu, Presentasi, 2012). Temuan ini juga menggambarkan adanya perpindahan keanggotaan yang terjadi di gereja-gereja Pentakosta/Kharismatik. Perpindahan tersebut terjadi dalam beberapa level: perpindahan individu dari satu gereja ke gereja lain, perpindahan suatu gereja

dari satu sinode ke sinode yang berbeda, dan perpecahan dalam satu sinode menjadi sinode-sinode yang baru.

Keberadaan lembaga-lembaga Kristen Protestan aras nasional secara umum memberikan gambaran mengenai keragaman aliran-aliran kekristenan yang berkembang di Indonesia. Alasan berafiliasinya suatu sinode dengan satu atau beberapa lembaga Kristen aras nasional antara lain didasarkan pada pertimbangan latar belakang sejarah, kedekatan pemahaman teologia, maupun pertimbangan praktis (sebagai contoh untuk mendapatkan kemudahan akses penyaluran aspirasi kepada dan dari pemerintah). Secara teologi gereja-gereja aliran Pentakosta mengidentifikasi dirinya lebih dekat dengan kelompok gereja-gereja Injili dibanding gereja-gereja Protestan arus utama, karena aliran Pentakosta dan Injili memiliki perspektif fundamentalis yang sama tentang Alkitab dan menganut paham yang sama tentang prinsip-prinsip disiplin hidup suci. Walaupun demikian, kelompok Injili menolak mengidentifikasi dirinya sebagai Pentakosta, karena ajaran Injili tidak menekankan Baptisan Roh atau Karunia Roh (Talumeu, 2008; Aritonang, 2003: 84). Pada praktiknya sebagian besar gereja-gereja Pentakosta di Indonesia bergabung di lembaga Pentakosta PGPI atau merangkap menjadi anggota lembaga Injili PGLII. Selain itu ada gereja Pentakosta yang hanya bergabung dengan PGI, ada pula yang secara bersamaan menjadi anggota PGI, PGLII maupun PGPI.

Isu-Isu Utama

Selain hubungan kerja sama antara gereja-gereja Pentakosta/Kharismatik dan gereja-gereja Kristen Protestan arus utama, masih ada beberapa isu dalam hubungan tersebut yang belum terselesaikan. Bagian ini mengulas isu perpindahan jemaat dan baptisan ulang berdasarkan data hasil survei terhadap ribuan anggota jemaat gereja-gereja Pentakosta di lima kota di Indonesia pada tahun 2010-2012 yang dilakukan oleh *Center for Religious and Cross-cultural Studies*

(CRCS) Universitas Gadjah Mada dan *Pentecostal and Charismatic Research Initiative* (PCRI), *the University of Southern California* (Bagir, dkk., Riset).

Perpindahan Jemaat. Ada anggapan umumnya yang muncul di kalangan gereja-gereja Kristen Protestan arus utama, bahwa penurunan jumlah warga muda dalam ibadah-ibadah rutin mereka berkaitan dengan upaya gereja-gereja Pentakosta "mencuri domba" dari gereja-gereja lain. Pihak gereja Pentakosta membalas tuduhan semacam itu dengan mengatakan bahwa "domba-domba" itu datang atas kemauan sendiri.[3]

Tabel 1. *Apakah Anda menjadi anggota gereja lain selain gereja ini?*

Respon	Jumlah	Persentase	Kumulatif (%)
Tidak, hanya gereja ini	2944	78.5	78.5
Ya, di gereja lain juga	635	16.9	95.6
Lebih dari satu gereja lain	165	4.4	100
(Missing)	4	0.1	
Total	3748	100	100

Sebagaimana dijelaskan pada tabel di atas, respons terhadap pertanyaan"Apakah Anda menjadi anggota di gereja lain selain gereja ini?" dalam survei, mayoritas dari 3744 responden menjawab mereka menjadi anggota hanya di gereja tersebut, tetapi 21.2% mengaku menjadi anggota di dua gereja atau lebih. Meskipun ketika ditanya berapa banyak gereja yang mereka kunjungi dalam setahun terakhir, hasilnya menunjukan perbedaan sebagaimana ditunjukan pada tabel di bawah ini. Tabel ini menjelaskan bahwa walaupun ada hampir 80% responden mengaku menjadi anggota hanya di satu gereja, banyak anggota jemaat (62%) di gereja-gereja Pentakosta/ Kharismatik yang hadir di gereja-gereja lain –baik itu di gereja Pentakosta/Kharismatik, atau gereja Kristen Protestan arus utama, atau di gereja Katolik, dan kemudian memunculkan pertanyaan

3 Sebagaimana disebutkan dalam wawancara beberapa pendeta gereja Kristen arus utama dan gereja-gereja Pentakosta. Wawancara, September -November 2011.

mengenai apa makna keanggotan gereja, dalam hal ini makna keanggotaan yang terdaftar, dan sejauh mana implementasinya di setiap gereja.

Tabel 2. *Berapa banyak denominasi gereja yang pernah Anda ikuti di tahun-tahun sebelumnya?*

Respons	Jumlah	Persentase	Kumulatif (%)
Hanya gereja ini	1438	38.4	38.4
Dua	1480	39.5	78.0
Tiga	529	14.1	92.1
Empat	117	3.1	95.2
Lima atau lebih	178	4.7	100
(Missing)	6	.2	
Total	3748	100	100

Kuesioner kepada responden juga menanyakan tentang afiliasi gereja mereka sebelumnya. Selanjutnya dari hasil *cross-table* usia dengan lamanya seseorang bergabung di gereja menunjukkan hasil yang tidak mengejutkan bahwa dari 3696 responden yang menjawab pertanyaan mengenai afiliasi gereja sebelumnya, 43.8% selalu berafiliasi pada gereja Pentakosta/Kharismatik.

Tabel 3. *Apakah Anda pernah menjadi anggota dari* denominasi gereja lain atau agama lain?

Responden	Jumlah	Persentase	Kumulatif
Pentakosta	1643	43.8	43.8
Katolik	325	8.7	52.5
Kristen non-Pentakosta	1071	28.6	81.1
Islam	147	3.9	85
Hindu	27	.7	85.7
Buddha atau Konghucu	244	6.5	92.2
Lainnya	239	6.4[2]	98.6
(Missing)	52	1.4	100
Total	3748	100	100

Tetapi apa yang menjadi informasi baru yaitu 37% dari responden berasal dari latar belakang Kristen non-Pentakosta/ Kharismatik atau Katolik – sumber dari tuduhan tentang "pencurian domba". Dengan menggunakan *cross-tab* kami mendapatkan gambaran bahwa setidaknya dua belas persen dari semua responden yang berasal dari latar belakang gereja-gereja non-Pentakosta atau agama lain menjawab mereka masih menjadi anggota dari gereja non-Pentakosta atau agama lain, dengan proporsi yang cukup signifikan untuk mereka yang berasal dari latar belakang Katolik atau Kristen non-Pentakosta. Hal yang paling menarik dari paparan tersebut ialah tidak meratanya persebaran jumlah orang yang secara signifikan mengklaim keanggotaan di lebih dari dari satu gereja (agama) lainnya. Sehubungan dengan banyaknya perpindahan di internal gereja-gereja Pentakosta/Kharismatik, ada ekspektasi bahwa sebagian orang akan masuk menjadi anggota gereja Pentakosta/Kharismatik tanpa mengakhiri keanggotaannya di tempat di mana mereka mungkin memiliki teman-teman dan koneksi lainnya. Sebagaimana sudah kita lihat, gereja-gereja Pentakosta/ Kharismatik mengalami jatuh bangun; ada jemaat yang setia pada pendeta-pendeta yang pindah ke gereja atau sinode lain atau meninggal dunia, lalu mengajak pengikut setianya untuk berpindah ke gereja baru. Sementara itu, kalau keanggotaan gereja-gereja arus utama dan gereja Katolik dan juga dalam cakupan tertentu bisa dikatakan terjadi pada keanggotaan agama-agama lain di Indonesia-- memiliki ikatan yang kuat dengan identitas etnik atau lokasi geografis, gereja-gereja Pentakosta/Kharismatik justru mengklaim adanya semacam identitas dan komunitas global yang menopang pergerakan antargereja.

Pada saat yang sama, ada sekitar lebih dari 10% responden dari latar belakang gereja-gereja Kristen Protestan non-Pentakosta dan Katolik beribadah di gereja lain selain gereja tempat survei ini dilakukan, dibanding mereka yang berasal dari latar belakang penganut agama Islam, Buddha, Konghucu dan Lainnya. Hal

ini kemudian menunjuk kepada salah satu karakter Pentakosta/ Kharismatik di Indonesia yaitu sikap "agak nyamannya" terhadap tradisi lokal, yang oleh gereja-gereja Pentakosta di Amerika Utara, Eropa atau Afrika disebut sebagai "*pagan practices*". Sebagaimana pemerintah Indonesia menggolongkan agama-agama suku sebagai budaya lokal dan bukan agama, banyak pendeta Pentakosta/ Kharismatik menganggap banyak aspek dari perayaan hari-hari besar Konghucu, Hindu dan bahkan Islam sebagai bagian dari budaya dan bukan adaptasi keagamaan. Dalam hal ini mereka memandang Islam sebagai agama yang telah mengadopsi banyak tradisi dan budaya lokal selama berabad-abad. Posisi cara pandang ini berbeda dengan cara pandang kelompok modernis Islam Muhammadiyah yang menginginkan "kemurnian" dalam ajaran dan tradisi Islam. Dari sudut pandang sejarah baik Islam maupun Pentakosta/Kharismatik sama-sama memiliki ciri eksklusifnya, walaupun demikian, di Indonesia kedua tradisi keagamaan ini ikut terpengaruh oleh sikap keagamaan di kawasan Asia yang tidak menuntut adanya tipe agama-agama Abraham yang eksklusif.

Selanjutnya bagian ini secara khusus membahas perpindahan di antara gereja-gereja Pentakosta, dan perpindahan dari gereja-gereja non-Pentakosta ke Pentakosta. Dengan tingkat validitas 98% atau *missing values* 1.4%, dari kelompok yang menjawab "hanya menjadi anggota di gereja tersebut", terdapat 45.6% yang sebelumnya dan sekarang masih warga jemaat Pentakosta, 26.8% berasal dari latar belakang Kristen non-Pentakosta dan 8.2 % berasal dari latar belakang Katolik. Penelusuran lebih lanjut terhadap mereka yang menjawab "masih menjadi anggota di satu atau lebih gereja lainnya" terdapat hampir separuh yang sebelum dan sekarang masih warga jemaat Pentakosta.

Dari paparan data tentang perpindahan jemaat, dapat disimpulkan bahwa terjadi perpindahan jemaat baik dari gereja-gereja Kristen Protestan non-Pentakosta maupun dari gereja Katolik ke gereja-gereja Pentakosta. Walaupun demikian, mengingat usia

Pentakosta di Indonesia yang sudah cukup tua, hampir separuh jemaat gereja-gereja Pentakosta telah menjadi Pentakosta sepanjang hidupnya. Hal ini berarti juga bahwa ada perpindahan jemaat di antara gereja-gereja beraliran Pentakosta sendiri. Sehubungan dengan perpindahan jemaat, bagi gereja-gereja anggota PGI ada kesepakatan di antara anggotanya bahwa perpindahan warga gereja sesama anggota PGI perlu disertai dengan surat keterangan pindah dari gereja asalnya. Sedangkan cara penerimaan keanggotaan baru disesuaikan dengan peraturan gereja penerima (Dokumen Keesaan Gereja, 122). Ketentuan ini tidak berlaku bagi gereja-geraja di luar keanggotaan PGI.

Baptisan Ulang. Gereja-gereja Pentakosta dan gereja-gereja Kristen Protestan arus utama memiliki pandangan teologia yang berbeda mengenai baptisan. Umumnya gereja-gereja Pentakosta hanya mengakui keabsahan baptisan dewasa dengan cara selam. Dengan demikian, jika ada warga jemaat yang belum menerima baptisan air secara selam, ia perlu dibaptis, walaupun sebelumnya ia sudah menerima baptisan di gereja lain. Gereja-gereja Kristen Protestan arus utama melayakkan baptisan anak maupun dewasa dengan cara percik tetapi menerima keabsahan pembaptisan dengan cara selam. Sahnya baptisan, bagi gereja-gereja Kristen Protestan arus utama, bukan terletak pada bagaimana cara seseorang dibaptiskan (baik selam atau percik) atau oleh siapa seseorang dibaptis, atau seberapa banyak jumlah air yang dipakai untuk pembatisan atau di mana seseorang dibaptis. Pertimbangan utama dalam baptisan ialah atas nama siapa seseorang dibaptis. Karena itu Jika seseorang sudah dibaptis dalam nama Allah Tritunggal (Bapa, Putra dan Roh Kudus), dan turut disaksikan oleh jemaat, baptisan itu dapat dianggap sah.

Gereja-gereja anggota PGI memiliki komitmen pada kesepakatan bersama yang disebut Lima Dokumen Keesaan Gereja (LDKG), yang antara lain mengatur tentang Piagam Saling Mengakui dan Saling Menerima (PSMSM). Kesepakatan

itu bersifat mengikat bagi semua anggota PGI, termasuk gereja-gereja Pentakosta anggota PGI. Dengan demikian, jika ada warga jemaat gereja Pentakosta anggota PGI yang karena alasan tertentu berpindah ke gereja-gereja Kristen Protestan arus utama di lingkungan PGI, ia tidak perlu dibaptis lagi melainkan hanya mengumumkannya di dalam kebaktian jemaat (Dokumen Keesaan Gereja, 125). Pada kenyataannya pembaptisan ulang masih sering terjadi dan demikian juga masih sering muncul kecurigaan terhadap 'pencurian domba' dari gereja-gereja Kristen Protestan arus utama (Yewangoe, dalam Supriatno dan Dani (eds.), 2009: 42),walaupun pihak PGI sendiri belum melakukan studi secara menyeluruh untuk melihat implementasi komitmen gereja-gereja anggotanya terhadap LDKG tersebut.

Ketika kami menanyai responden mengenai baptisan, 40.5% menjawab sudah dibaptis di gereja mereka, 40.9% sudah dibaptis di gereja lain, dan 11.8% sudah dibaptis di gereja lain dan dibaptis ulang di gereja ini. Ada sekitar 7% yang belum dibaptis. Temuan ini menunjukkan adanya praktik pembaptisan ulang di gereja-gereja Pentakosta, walaupun persentasenya lebih kecil jika dibandingkan dengan persentase jemaat pindahan yang tidak dibaptis ulang. Temuan ini memberikan gambaran yang berbeda dari dugaan awal, bahwa pembaptisan ulang dilakukan hanya kepada warga yang berpindah dari gereja-gereja Kristen Protestan arus utama atau dari gereja Katolik, yaitu mereka yang awalnya menerima baptisan dengan cara percik kemudian dibaptis lagi dengan cara selam setelah mereka berpindah ke gereja-gereja Pentakosta. Kenyataannya ada juga warga gereja dari latar belakang gereja Pentakosta yang menerima baptis ulang. Hal ini mengindikasikan bahwa baptisan air dengan cara selam bukanlah satu-satunya prasyarat keabsahan sebuah baptisan. Berbeda dengan gereja-gereja di lingkungan PGI yang terikat oleh kesepakatan LDKG yang antara lain mengatur tentang baptisan, kesepakatan serupa tidak ditemukan pada gereja-gereja Pentakosta di luar PGI.

Dalam kondisi tiadanya kesepakatan bersama itu, perihal baptisan sepenuhnya merupakan kebijakan otonom setiap gereja. Suatu gereja Pentakosta atau tepatnya seorang gembala bisa menganggap baptisan di gerejanya lebih sah dibandingkan dengan baptisan yang sudah diterima oleh seseorang di gereja lain, termasuk bagi mereka yang sudah menerima baptisan selam dari gereja-gereja Pentakosta lainnya. Dari sudut pandang warga jemaat yang meminta dibaptis kembali, baptisan yang pernah diterimanya, baik dengan cara selam ataupun percik bisa jadi dianggap kurang lengkap. Dengan demikian, menerima baptisan ulang bisa berarti meneguhkan kembali keyakinannya atau melengkapi sesuatu yang masih dirasa kurang. Baptisan ulang dapat juga dipandang sebagai sebuah penanda bahkan prasyarat untuk masuk dalam suatu kondisi spiritualitas yang baru. Di sini baptisan menjadi garis penanda yang membedakan antara kebiasaan hidup lama yang harus ditanggalkan dan suatu kondisi spiritualitas baru yang diimpikan. Di beberapa gereja Pentakosta, baptisan selam juga merupakan prasyarat bagi warga jemaat yang ingin terlibat lebih lanjut dalam berbagai pelayanan di gereja tersebut.

Data-data survei terhadap gereja-gereja Pentakosta dapat juga dipakai untuk melihat bagaimana implementasi kesepakatan LDKG, terutama yang berhubungan dengan praktik pembaptisan ulang di dalam gereja-gereja Pentakosta anggota PGI. Gereja-gereja arus utama anggota PGI telah menerima dan mengimplementasikan kesepakatan LDKG sebagai wujud pengakuan terhadap sifat ekumene gereja-gereja anggota PGI, sementara gereja-gereja Pentakosta anggota PGI, walaupun secara ideal menerima dan mengimplementasikan kesepakatan LDKG, sejauh ini belum ada studi yang menunjukkan praktik kesepakatan tersebut. Untuk melihat bagaimana implementasi kesepakatan LDKG di lingkungan gereja-gereja Pentakosta anggota PGI, di sini dipilih contoh GBI (Gereja Bethel Indonesia), yang merupakan gereja Pentakosta dengan jumlah jemaat terbesar yang tergabung dalam

PGI dan yang terdaftar di tiga lembaga Kristen aras nasional yang berbeda (PGI, PGPI dan PGLII).

Survei terhadap jemaat gereja Pentakosta antara lain juga dilakukan bagi gereja-gereja yang bergabung dalam sinode GBI. Selanjutnya dengan mengolah data dari 542 responden dengan 10.7% *missing values*, terdapat 16.5% yang menjawab "saya sudah pernah dibaptis di gereja lain dan dibaptis ulang di gereja ini". Dari kelompok itu terdapat 51.2% yang berasal dari latar belakang gereja Kristen Protestan non-Pentakosta, 33% dari latar belakang Pentakosta dan 15% dari latar belakang Katolik. Temuan pada GBI menunjukkan bahwa praktik pembaptisan ulang bagi warga jemaat yang berpindah ke gereja-gereja Pentakosta terjadi baik di lingkungan PGI maupun di luar PGI, baik terhadap warga jemaat yang berpindah dari gereja-gereja non-Pentakosta maupun dari gereja-gereja Pentakosta.

Inisiatif Dialog

Tuduhan bahwa gereja-gereja Pentakosta tidak cukup peduli pada isu-isu kontekstualisasi teologia, dialog antaragama maupun pengembangan sosial karena teologianya yang lebih berfokus pada spiritualitas pribadi daripada terhadap persoalan sosial menjadi salah satu tantangan dalam hubungan Pentakosta dan non-Pentakosta. Keterlibatan kelompok Pentakosta dalam isu-isu sosial maupun politik sering dilihat sebagai aktivitas *charity* atau hanya sebagai bentuk keterlibatan pribadi-pribadi tertentu saja (Gultom,*CTC Bulletin*, No. 3, Desember 2008: 36, 41. Walaupun demikian Miller dan Yamamori menunjukkan bahwa di dalam keragaman varian Pentakosta terdapat pula kelompok yang disebut *Progresive Pentecostal*, yang memiliki kepedulian yang cukup besar dalam merespons isu-isu sosial di lingkungan mereka, antara lain mencegah penyebaran AIDS (Miller dan Yamamori, 2007: 1-5).

Lepas dari berbagai tantangan, baik dalam tataran persepsi masing-masing kelompok terhadap pihak lainnya, maupun

kenyataan yang mengkonfirmasi persepsi-persepsi tersebut, tampaknya ada kemajuan dalam upaya kedua belah pihak untuk membangun sikap saling pengertian. Upaya membangun relasi tersebut dapat diamati baik pada tingkat lokal di tingkat akar rumput, di level nasional maupun pada tataran global. Bagian berikut ini mengulas berbagai upaya atau proses dialog yang ada atau sedang berlangsung secara khusus antara kelompok Pentakosta dan non-Pentakosta maupun bagi umat Kristiani secara umum, baik pada level lokal, nasional maupun global.

Tingkat Lokal

Berbagai inisiatif untuk membangun hubungan antara gereja-gereja Pentakosta dan gereja-gereja Kristen Protestan arus utama bisa kita temukan dalam muncul-tenggelamnya ketegangan hubungan di antara kedua kelompok ini. Di tingkat lokal ada contoh inisiatif untuk membangun hubungan antara gereja-gereja Pentakosta dengan gereja Kristen arus utama, misalnya di beberapa tempat ada upaya untuk mengelola tempat ibadah bersama. Bentuk lain dari upaya untuk mempertemukan beragam kelompok Kristiani adalah melalui lembaga-lembaga intra-Kristiani baik yang hadir dari inisiatif gereja-gereja di suatu kota maupun atas inisitif pemerintah, yang dalam hal ini melalui Bimas Kristen Protestan. Forum-forum tersebut ada di daerah-daerah tertentu dengan aktivitas dan cakupan keanggotaan yang beragam, baik yang menjangkau gereja-gereja Pentakosta maupun yang melibatkan gereja-gereja Kristen Protestan arus utama.

Pemerintah melalui Bimas Kristen bekerja sama dengan pemerintah kota atau kabupaten dalam membentuk Badan Kerjasama Antar Gereja (BKAG) yang merupakan sebuah lembaga lintas Kristen untuk mewadahi gereja-gereja yang tidak berada di bawah payung salah satu lembaga Kristen aras nasional. Fungsi BKAG adalah untuk merangkul semua gereja termasuk Katolik tetapi tidak ikut mencampuri urusan internal masing-masing gereja

anggotanya.[4] BKAG hanya ada di tingkat kota sampai kecamatan dengan aktivitas utama antara lain mengkoordinir perayaan Natal atau Paskah bersama, pengkaderan guru-guru sekolah minggu, ceramah mengenai kerukunan hidup antarumat beragama, maupun mengkoordinir kegiatan sosial dalam suasana bencana alam. Sebagai sebuah lembaga intra-Kristen yang diinisiasi oleh pemerintah, BKAG mendapat dukungan dana dari pemerintah daerah. Kepengurusan BKAG berasal dari berbagai aliran Kristen, termasuk dari pihak Pentakosta yang ada di kepengurusan level kecamatan maupun kota atau kabupaten. Secara ideal BKAG dapat diadakan di setiap kabupaten dan kecamatan, tetapi dalam praktik tidak semua wilayah memiliki BKAG.

BAMAG (Badan Musyawarah Antar Gereja) merupakan lembaga intra-Kristen yang dibentuk di Surabaya pada tahun 1975, dan merupakan sebuah ormas (organisasi masyarakat) yang terdaftar di Pemda (pemerintah daerah) setempat, yang berfungsi sebagai badan musyawarah bagi anggotanya maupun antara anggotanya dengan pihak pemerintah dan atau masyarakat.[3] Berbeda dari BKAG yang dibentuk atas inisiatif pemerintah dalam hal ini Bimas Kristen setempat, BAMAG muncul atas inisiatif gereja-gereja anggotanya. BAMAG ada di tingkat provinsi dan di tingkat kabupaten dengan pola hubungan berjejaring secara horinzontal di antara masing-masing BAMAG. Keanggotaannya terdiri dari gereja-gereja dari berbagai denominasi Kristen Protestan, baik yang terdaftar di lembaga-lembaga Kristen aras nasional maupun yang tidak terdaftar di salah satu lembaga-lembaga tersebut. Walaupun terdapat beberapa gereja yang tidak mendaftarkan dirinya sebagai anggota BAMAG, gereja-gereja tersebut ternyata membutuhkan dukungan BAMAG ketika hendak menyelenggarakan kegiatan-kegiatan keagamaan yang melibatkan massa dalam jumlah besar. Untuk menjaga hubungan baik antar-denominasi gereja di Jawa Timur, BAMAG menggelar diskusi sekali dalam tiga bulan secara rutin dengan perwakilan lembaga-lembaga Kristen aras nasional

4 Karosekali, wawancara, 8 September 2011

di tingkat provinsi. Salah satu isu yang muncul dalam diskusi-diskusi internal anggota BAMAG ialah perpindahan umat antar-denominasi Kristen. Biasanya BAMAG mengajak gereja-gereja tersebut untuk menyelesaikan persoalannya sendiri, dan jika diminta, BAMAG menjembatani musyawarah di antara gereja-gereja yang bersitegang untuk menemukan solusi bagi persoalan mereka.

BAMAG juga menggelar kegiatan rutin yang menghadirkan pihak pemerintah daerah untuk melakukan sosialisasi kebijakan yang berhubungan dengan kehidupan beragama atau pembangunan rumah ibadah. Dengan demikian forum BAMAG tidak hanya menjadi wadah internal bagi umat Kristen tetapi juga sebagai sarana bagi inspirasi anggota gereja kepada pemerintah. Dalam kasus penolakan warga terhadap pendirian rumah ibadah, BAMAG menjadi lembaga yang secara informal mendampingi gereja-gereja dalam bermusyawarah dengan pemerintah daerah atau masyarakat setempat. Setelah sukses sebagai model lembaga musyawarah intra-Kristen di Surabaya, gereja-gereja beberapa provinsi juga mendirikan lembaga serupa di daerahnya.

Selain dari BKAG dan BAMAG ada beberapa forum lintas agama maupun intra-Kristen yang memainkan peran cukup penting dalam membangun dan menguatkan hubungan antar-kelompok Kristen yang berbeda di beberapa tempat. BKSAUA merupakan sebuah lembaga di Sulawesi Utara yang berperan dalam membangun hubungan lintas agama di masyarakat. Berbeda dengan FKUB yang merupakan bentukan pemerintah pusat, BKSAUA (Badan Kerjasama Antar Umat Beragama) adalah wadah bentukan pemerintah lokal Sulawesi Utara dengan kepemimpinan kolektif yang disebut presidium, terdiri dari 5 orang perwakilan agama-agama yaitu: Kristen Protestan, Kristen Katolik, Islam, Hindu dan Buddha. Bertempat di daerah dengan mayoritas penduduk Kristen Protestan arus utama, di samping tumbuh suburnya beragam denominasi Pentakosta dan Injili, pada praktiknya BKSAUA juga

sering terlibat dalam membangun relasi internal komunitas seagama di Sulawesi Utara, terutama di antara denominasi-denominasi Kristen di Sulawesi Utara.

Selain itu terdapat beberapa forum lainnya di daerah tertentu, misalnya di Medan terdapat Gereja Sekota Medan Berdoa (GSMB) yang dimulai sejak tahun 2002 dari keprihatinan utama tentang kurangnya kesatuan gereja-gereja se-Kota Medan dalam hal berdoa bersama. Walaupun keprihatinan tersebut ditujukan kepada umat Kristen pada umumnya, pada kenyataannya GSMB lebih merupakan komunitas bagi gereja-gereja Pentakosta, dengan aktivitas utamanya ialah doa bersama, pertemuan yang membahas tentang doa untuk kota, masyarakat, bangsa, kegiatan sosial, hal-hal yang berkaitan dengan perizinan pembangunan rumah ibadah.[5] Di Solo terdapat BAGKS yang merupakan suatu organisasi di Solo yang berperan dalam membangun hubungan dialog dan saling pengertian antar gereja-gereja di Solo, termasuk dialog antara gereja-gereja Kristen Protestan arus utama dengan gereja-gereja dari Pentakosta. Salah satu peran dari BAGKS adalah merekomendasikan perutusan dari kalangan Kristen yang nanti akan mewakili umat Kristen dalam FKUB (Forum Kerukunan Umat Beragama), sebuah forum inter-*religious* yang dibentuk oleh pemerintah, terdapat di setiap ibu kota provinsi dan kota madya maupun kota kabupaten, dengan perwakilan secara proporsional dari masing-masing agama.[6] Selain itu di Semarang terdapat PGKS (Persekutuan Gereja-gereja Kota Semarang) yang dibentuk oleh pemerintah kota Semarang sebagai wadah bersama bagi berbagai gereja di Semarang.[7]Keberadaan forum-forum itu memberikan gambaran tentang beragam inisiatif yang telah dilakukan di berbagai daerah baik oleh pemerintah daerah maupun oleh pihak gereja untuk mencairkan hubungan di internal Pentakosta sendiri atau antara gereja-gereja Pentakosta dan gereja-gereja Kristen Protestan arus utama.

5 Silalahi, Wawancara, 9 September 2011.
6 Karundeng, Wawancara.
7 Nathanel, Wawancara, 18 September 2011.

Tingkat Nasional

Pada aras nasional ada upaya di antara lembaga-lembaga Kristen untuk terus membangun saling pengertian yang pada gilirannya dapat memperbaiki adanya salah paham tehadap masing-masing kelompok. Pada periode 2009-2014 PGI dan gereja-gereja di Indonesia berupaya melanjutkan dan memperdalam hubungan dengan lembaga-lembaga Kristen aras nasional seperti KWI, PGPI, PGLII, Bala Keselamatan, dll., dalam bentuk dialog dan kegiatan-kegiatan bersama yang konkret (Dokumen Keesaan Gereja, 59). Inisiatif dialog tersebut dan juga upaya lainnya sebagaimana yang dilakukan antara gereja-gereja mitra *the Protestant Church of the Netherlands* (PKN) di Indonesia dan kelompok Pentakosta menjadi terobosan penting dalam membangun saling pengertian dan kerja sama yang positif di masa-masa mendatang.

Selain itu pada tangal 7 Oktober 2011 lembaga-lembaga Kristen Indonesia pada aras nasional yang terdiri dari KWI, PGI, PGPI, PGLII, PBI, GMAHK dan GOI bersepakat di Manado untuk mendirikan ICF (*Indonesia Christian Forum*). Kesepakatan ini dilakukan setelah berlangsungnya GCF (*Global Christian Forum*) II yang berlangsung di Manado pada tanggal 4-7 Oktober 2011. ICF masih merupakan forum koordinasi antar pimpinan dari masing-masing kelompok Kristiani, tetapi terobasan untuk membentuk sebuah lembaga Kristen yang bisa menjadi payung bagi berbagai aliran Kristen di Indonesia merupakan sebuah langkah maju yang didasarkan pada kesadaran untuk mewujudkan adanya kesatuan Kristen, baik pada level para pimpinan gereja maupun pada level akar rumput jemaat.

Tingkat Global

Pada level global, ada upaya secara berkelanjutan yang melibatkan lembaga ekumene global untuk membangun saling pengertian berbagai kelompok Kristen dalam rangka mewujudkan kesatuan

Kristen di dunia. Salah satu inisiatif dialog antargereja dari berbagai aliran pada skala global yang memiliki imbas terhadap penguatan relasi-relasi internal Kristen tidak hanya di level global atau regional tetapi juga di level nasional bagi kalangan umat Kristiani di Indonesia ialah penyelenggaraan *Global Christian Forum* (GCF) II yang berlangsung di Manado, Indonesia pada 4-7 Oktober 2011. Pembentukan GCF sendiri berangkat dari ide Rev. Dr. Konrad Faiser, Secretary General WCC pada pertemuan ke-8 WCC di Harare, Zibabwe, pada tahun 1998 tentang perlunya sebuah "ruang terbuka" dimana semua gereja termasuk gereja-gereja non anggota WCC juga dapat diterima (Global Christian Forum News, 2013: 2). Setelah lahirnya ide tersebut pada tahun 1998, berbagai pertemuan rutin diadakan di bawah koordinasi sebuah tim yang otonom, yang akhirnya membuahkan GCF I di Luhuru, Kenya pada tahun 2007. Sebagaimana pada GCF I,pada GCF II di Manado panitia memperhatikan komposisi jumlah peserta yang berimbang yaitu 50% dari gereja-gereja arus utama dan 50% dari gereja-gereja Pentakosta-Injili dan juga memperhatikan keseimbangan peserta dari Eropa/Amerika Utara dengan peserta dari Afrika, Asia dan Amerika Latin (Leahy, *The Furrow*, No. 1, January 2009: 25-31).

GCF II dihadiri oleh sekitar 300 orang dari 65 negara, dengan latar belakang Anglikan, gereja-gereja di Afrika, Kharismatik, Injili, Katolik Roma, Orthodox, Pentakosta, Protestan, *Mega Churches* dan banyak komunitas meditatif. Pimpinan yang mewakili 12 *World Christian Communions* dan 9 organisasi ekumene global termasuk *the World Council of Churches, the World Evangelical Alliance* dan *the Pentecostal World Fellowship* bersama pimpinan dari persekutuan-persekutuan gereja di tingkat nasional, lembaga-lembaga Injili dan M*ega Churches* dari berbagai belahan dunia dan pihak Vatikan diwakili oleh *the Pontifical Council for Promotion of Christian Unity* serta dukungan khusus dari *the Archbishop of Canterbury*. Para pimpinan dari *The Salvation Army, Seventh Day Adventists, Society of Friends*dan *Syrian Orthodox Church* juga hadir di

sana.[8]Pelaksanaan GCF II di Manado membuahkan terbentuknya *Indonesia Christian Forum* (ICF) pada tangal 7 Oktober 2011 yang disepakati oleh tujuh lembaga Kristen aras nasional yaitu KWI, PGI, PGPI, PGLII, PBI, GMAHK dan GOI.

Dengan demikian kalau di tingkat global keberadaan kelompok Pentakosta diterima sebagai salah satu aliran utama dalam kekristenan, dari berbagai upaya di Indonesia untuk membangun saling pengertian antarkelompok Kristen Protestan arus utama dan kelompok Pentakosta baik pada tingkat lokal maupun nasional, tampaknya ada dinamika yang mengarah kepada sikap saling menerima. Tentu saja gereja-gereja di Indonesia masih harus menyelesaikan persoalan intra-Kristen seperti isu perpindahan jemaat maupun baptisan ulang dengan melibatkan dan merangkul semakin banyak kelompok baik yang telah bergabung dalam lembaga-lembaga aras nasional maupun yang tidak. Peran kerja sama bilateral antar-gereja maupun kelompok Kristiani, kehadiran forum-forum kerja sama pada level lokal dan keberadan lembaga-lembaga Kristen aras nasional menjadi penting dalam mengupayakan sikap saling pengertian itu. Usia ICF memang masih terlalu dini, tetapi kehadirannya juga penting untuk diperhitungkan sebagai sebuah langkah maju bagi upaya mewujudkan kesatuan Kristen di Indonesia yang juga ikut berperan dalam menghadirkan keadilan dan perdamaian seutuhnya di Indonesia.

Munculnya berbagai inisiatif yang mengarah pada saling pengertian antarkomunitas intra-Kristiani menjadi modal untuk secara perlahan tapi pasti merespons persoalan-persoalan menyangkut kepentingan yang lebih besar. Kembali kepada tesis Panikar, kualitas saling-pengertian dalam relasi-relasi inter-Kristiani patut diterjemahkan ke dalam relasi-relasi sosial antar-warga masyarakat maupun antarkelompok dari berbagai latar belakang agama bagi kepentingan bersama. Sehubungan dengan itu, komunitas intra-Kristiani ditantang untuk bersama komunitas

8 http://www.globalchristianforum.org/participants.html. Diakses Februari 2013.

lainnya dalam ikut memperjuangkan penyelesaian persoalan-persoalan yang menyangkut kepentingan bersama, secara khusus bagi masyarakat di lingkungan sekitarnya dan secara umum bagi kepentingan umat manusia dan lingkungan.

Bibliografi

Almanak Kristen Indonesia 2010. Jakarta: Bidang Koinonia, PGI.

Anderson, Allan. 2004. *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*.Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Aritonang, J.S. 2003. *Berbagai Aliran di Dalam dan di Sekitar Gereja.* Jakarta: BPK Gunung Mulya.

Budijanto, Bambang. 2009. "Evangelicals and Politics in Indonesia: The Case of Surakarta", dalam *Evangelical Christianity and Democracy in Asia.*, eds. Lumsdaine dan David Halloran. New York: Oxford University Press.

Bundy, David."The Ecumenical Quest of Pentecostalism." http://www.pctii.org/cyberj/cyberj5/bundy.html. Diakses tanggal 28 Februari 2013.

Darmaputera, Eka. 2004, "Menuju Teologia Kontekstual di Indonesia", dalam *Konteks Berteologia di Indonesia, ed.* Eka Darmaputera. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Direktori PGI. 2010. Gereja-Gereja di Indonesia 2010. Jakarta: PGI.

Dokumen Keesaan Gereja. 2010. DGD-PGI, 2009-2014. Jakarta: PGI

Dowley, Tim (ed.) 1977. *A Lion handbook: The history of Christianity.*Oxford: Lion.

"The Significance of the Chilean Pentecostals' Admission to the World Council of Churches," International Review of Mission 51.1962.

Eddie M. Pattinasarane, Ketua BAMAG Surabaya, 11 Oktober 2011.

Eleeas, Indrawan. 2008.*Gerakan Pentakosta berkaitan dengan Sejarah dan Teologia Gereja Isa Almasih*.Semarang: GIA Pringgading.

End, Th.van dendan J. Wetjens. 2008. *Ragi Carita 2: Sejarah Gereja di Indonesia 1860-an – Sekarang* (edisi ke-8). Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Global Christian Forum News. 2013 (Edisi ke-2).

Gultom, Junifrius."Doing Theology in Context of Religious Resurgence: An Indonesian Pentecostal-Charismatic Perspective," dalam CTC Bulletin (Chiang Mai) 24, No. 3. December, 2008.

Heuken, A. 1989. *Ensiklopedia Populer tentang Gereja Katolik di Indonesia* Vol.I. Jakarta: Yayasan Cipta Loka.

Kana, Niko L., John Haba, dkk., 2010. *Perbandingan Potret Diri Antar-Gereja, Tantangan dan Tanggapan*. Jakarta: Biro Penelitian dan Komunikasi PGI.

Koij, Rijnardus A. van dan Yam'ah Tsalatsa A. 2007. *Bermain dengan Api: Relasi antara Gereja-gereja Mainstream dan kalangan Karismatik Pentakosta.* Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Mello, Manuel de.1971."Participation is Everything," International Review of Mission 60.

Miller, Donald E. dan Tetsunao Yamamori. 2007. *Global Pentecostalism – The New Face of Christian Social Engangement*. Berkeley, Los Angeles, London: University Press.

Panikkar, Raimundo. 1999. *Intereligious Dialogue.* New York: Paulist Press.

Pasaribu, Edison. 2012. Presentasi pada konfrensi "Perkembangan Gerakan Pentakostal di Indonesia". Yogyakarta: CRCS UGM.

Santoja, Jakub. 2010. "Memahami Perkembangan Teologia Pentakosta di Indonesia". Paper yang dipresentasikan pada konferensi *Memahami Fenomena Kebangkitan Agama: Perkembangan Pentakosta di Indonesia*.Yogyakarta: CRCS-*Center for Religious and Cross-Cultural Studies*, Universitas Gadjah Mada, Graduate School.

Sumual, Nicky. 1981. *60 tahun Pantekosta Indonesia: Suatu Sejarah*. Manado.

Talumeu, Steven H. 2008. *Sejarah Gerakan Pentakosta.*Yogyakarta: Andi

Tapilatu, M. *Gereja-gereja Pentakosta di Indonesia* (tesis M.Th.; Jakarta: STT Jakarta, 1982), 16-32; dan Th. Karunia Djaja, *Sejarah Gereja Pantekosta di Indonesia* (Semarang: GPdI, 1993), 13-44.

Yewangoe, Andreas A. 2009. "Gereja Kristen Pasundan dan Gerakan Pentakosta", dalam *Merentang Sejarah, Memaknai Kemandirian: Menjadi Gereja bagi Sesama*. eds. Supriatno, Onesimus Dani, Daryatno. Bandung: Majelis Sinode Gereja Kristen Pasundan; Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Internet

http://kharismatik-indonesia.blogspot.com/. Diakses Februari 2013.

http://www.globalchristianforum.org/participants.html. Diakses Februari 2013.

Wawancara

Pdt. Longgo Karosekali, Ketua BKAG (Badan Kerjasama Antar Gereja), Medan, 8 September 2011.

Pdt. David Silalahi, Ketua GSMB (Gereja Sekota Medan Berdoa) Medan, 9 September 2011.

Pdt. Anton Karundeng, Ketua BAGKS (Badan Antar Gereja-gereja se-Keresidenan Solo).

Pdt. Nathanel, GBI Gadjah Mada, Semarang, 18 September 2011.

Toleransi dalam Era Sosial Media: Beberapa Kasus Dakwah Online di Yogyakarta

Fatimah Husein

Studi-studi yang telah dilakukan terkait dengan perkembangan Islam di Indonesia seringkali dikaitkan dengan politik, ideologi, dan teologi. Tema terkait radikalisme/deradikalisme atau partai-partai politik Islam sangat menarik perhatian para peneliti Indonesia. Hal ini sejalan dengan topik besar buku ini yaitu "*costly tolerance*" yang secara umum dapat diterjemahkan dengan beratnya bertoleransi. Dengan tema ini saya cukup yakin banyak teman-teman peneliti menulis terkait dengan tantangan dalam toleransi beragama di Indonesia. Namun, dalam tulisan ini saya memilih satu aspek lain dalam hal toleransi di Indonesia, yaitu dalam kaitannya dengan dunia media sosial.

Indonesia sedang menyaksikan sebuah perkembangan baru dalam hal religiusitas keislaman dalam kaitannya dengan teknologi komunikasi, salah satunya karena orang Indonesian menjadi pengguna internet dan media sosial terbesar di dunia.[1]Sejalan dengan meningkatnya jumlah pengguna teknologi komunikasi di Indonesia, beberapa studi telah dilakukan terkait aktivitas *online* oleh kelompok-kelompok yang terlibat konflik dengan komunitas-komunitas agama dan etnik tertentu (Hill dan Sen, 2005: 117-140; Lim, dalam Dean, Anderson, dan Lovink (eds.), 2006: 99-

1 Pada tahun 2016, pengguna aktif internet di Indonesia mencapai 132.7 juta orang. Lihat: https://www.statistica.com.

103). Meskipun beberapa riset terkait dengan perjumpaan antara *new media* dan agama yang dikenal dengan istilah "*digital religion*" (Turner, 2007: 117-134; Barendreg, dalam Alampay (ed.), 2009: 73-94; Slama, 2010: 316-330; Campbell, 2010; Engelke, 2010: 371-379) telah dilakukan di Indonesia, namun perjumpaan antara religiusitas keislaman dan penggunaan media sosial dalam kehidupan sehari-hari di Indonesia masih kurang mendapat perhatian.

Kembali pada fokus tulisan ini tentang toleransi dalam sosial media, perlu untuk dijelaskan terlebih dulu makna kata toleransi yang menjadi acuan di sini. Geir Afdal dalam *"The Maze of Tolerance"* mendiskusikan pengertian *tolerance* dari berbagai sudut, terutama implikasinya bagi pendidikan antaragama. Ia membahas pengertian kata tersebut secara etimologis maupun secara konseptual, dan berpendapat bahwa *tolerance* adalah sebuah konsep yang tampaknya baik dan mudah disepakati oleh semua pihak, namun dalam kenyataannya merupakan sesuatu yang membingungkan dan bahkan dapat menjebak.

> "Tolerance may seem like an ideal most people can agree with, once that unites across differences, a universal core in a fragmented world. We may differ and disagree on much but we can at least agree to tolerate each other. However, when we start discussing what tolerance is, confusion and disagreement are often the result. Confusion arises because tolerance is a tricky, elusive concept. Digging into the meaning of tolerance is like going into a maze. Around the corner are three new alleys you never knew about, and it is impossible to see where they lead. You lose direction in the pursuit of the genuine sense of tolerance. This leads to confusion and disagreement. We may very well agree on the importance and value of tolerance, but when we

> try to explicate and operationalize it, we disagree on meaning and consequences" (Afdal, Engbretson, et.al, eds., 2010: 597).

Afdal mengatakan bahwa kata *tolerance* dapat memiliki beberapa makna yang valid. Tanpa mendiskusikan secara lebih jauh, sebagaimana dilakukan Afdal, tulisan ini mengambil makna *tolerance* sebagai "*to support*" (memberi dukungan dalam makna aktif), maupun "*to endure*" (menerima atau bertahan dalam makna pasif). Dengan pengertian tersebut, tulisan ini berupaya melihat bagaimana toleransi dan kompromi terjadi dalam hubungan antara ustaz dengan jemaah (anggotanya) dalam berbagai interaksi di media sosial (*online*) maupun dalam majelis-majelis taklim dan ruang-ruang perjumpaan lainnya (*offline*). Namun, sebelumnya akan dijelaskan terlebih dahulu beberapa bentuk kesalehan yang diekspresikan secara *online*.

Media Sosial dan Kesalehan Online

Bart Barendregt menjelaskan bahwa sekitar satu dekade yang lalu penggunaan SMS (*Short Message Services*) cukup populer untuk mendiskusikan masalah-masalah personal dengan seorang ustaz (Barendregt, 2009: 80). Dalam perjalanannya, perkembangan teknologi komunikasi dan informasi telah memunculkan media sosial seperti BBM, *whatsapp, line, path, instagram*, dan *facebook* yang hampir menggantikan SMS. Hal ini juga diafirmasi oleh hampir semua ustaz/ustazah yang kami wawancarai. Sangat sedikit di antara mereka yang masih menggunakan SMS. Seringkali para pendakwah tersebut tidak hanya memberikan nomor teleponnya,tetapi juga membagikan akun *facebook* dan nomor *whatsapp*nya pada koordinator pengajian atau jemaahnya untuk mempermudah komunikasi.

Salah satu cara komunikasi antara ustaz/ustazah dan jemaahnya adalah melalui *posting* tentang *tausiyyah* (ajakan

berbuat baik melalui kata-kata bijak) di media sosial mereka. Ustaz Muhammad Husein dari Solo, misalnya, menyadari bahwa banyak anak-anak muda yang tertarik pada dakwah. Oleh karena itu, ia memilih berkomunikasi dengan jemaahnya melalui media sosial. Ia memulai dakwah online-nya beberapa tahun yang lalu melalui *facebook*, dan sekarang telah memiliki hampir 5 ribu "teman" dan 20 ribu "pengikut"(*follower*), serta memiliki 29 ribu *follower* di *instagram*. Ustaz Muhammad juga sangat aktif di *twitter, instagram*, dan secara rutin mengunggah video-video di *youtube*.

Tidak seperti beberapa kelompok Muslim yang mempertanyakan manfaat *facebook* atau bahkan mengharamkannya, Ustaz Qomarul Huda, seorang pemuka agama di Yogyakarta, berpendapat bahwa media sosial bisa bermanfaat atau sebaliknya bisa berbahaya. Sebagai seorang guru, ayah, dan paman, ia berupaya "menspiritualkan internet" ("*spiritualizes the internet*") (Campbell, 2005: 2), dengan mempostingkan pesan-pesan keagamaan Islam di akun *facebook*-nya.

Media sosial juga merupakan salah satu cara yang efektif untuk menyebarkan (*broadcast*) undangan pengajian kepada anggota jemaah. Majelis Mutia, sebuah kelompok pengajian ibu-ibu di Yogyakarta, misalnya, menggunakan cara ini untuk mengundang jemaah hadir pada pengajian rutin mingguannya di masjid kampus Universitas Gadjah Mada. Majelis yang didirikan tahun 2010 oleh Raisa Handayani (bukan nama sebenarnya) ini telah berkembang pesat dengan jumlah jemaah sekitar 500 orang setiap minggunya.

Manfaat lain dari penggunaan media sosial dalam mengekspresikan kesalehan (*piety*) secara *online* adalah penggalangan dana sedekah yang kemudian disalurkan ke berbagai pihak yang membutuhkan. Cara yang dilakukan adalah membangun komunikasi antara para "sedekaholics" (istilah populer yang merujuk pada mereka yang secara rutin berdonasi) dengan mereka

yang mengurus sedekah yang diterima secara *online*.[2] Ustaz Rully Arta Nugraha, misalnya, memulai Rumah Hati Jogya (RHJ), sebuah lembaga donasi/sedekah tahun 2011 setelah letusan Gunung Merapi di Yogyakarta. Ketika terjadi bencana di sebuah lokasi, ia dan beberapa temannya berkomunikasi melalui *facebook, whatsapp*, dan telepon langsung. RHJ memiliki *tag line* "*Dari Sahabat untuk Umat*" dan banyak menggantungkan dari *facebook* untuk mengumpulkan donasi. Selain itu ia juga aktif mengirimkan pesan-pesan dakwahnya melalui *whatsapp*.

Hal lain dari bentuk pengekspresian kesalehan melalui media sosial adalah penggunaan *whatsapp group* (WAG) untuk mengatur kelompok mengaji yang disebut *One Day One Juz* (ODOJ), yang juga menjadi tren beberapa tahun terakhir ini. Perkenalan pertama saya pada cara baru dalam mengaji Alquran ini berasal dari salah seorang mahasiswa alumni Fakultas Sains dan Teknologi UIN Sunan Kalijaga yang telah bergabung dalam satu kelompok ODOJ. ODOJ ini diatur dalam beberapa kelompok, yang masing-masingnya terdiri dari 30 anggota. Tujuan utamanya adalah menyelesaikan bacaan Alquran yang terdiri dari 30 juz dalam satu hari. Setiap malam, koordinator ODOJ akan membagi juz mana yang harus dibaca oleh para anggotanya melalui WAG, dan masing-masing anggota harus melaporkan hasil bacaannya dalam waktu 24 jam. Jika ada anggota yang berhalangan untuk membaca maka mereka juga harus melaporkan pada koordinator melalui WAG, sehingga juz yang tidak terbaca bisa dibaca oleh anggota lain yang bersedia.

Di bagian berikut akan dijelaskan bagaimana hubungan ustaz/ustazah melalui media sosial dengan jemaahnya telah mengkondisikan mereka untuk saling bertoleransi dan berkompromi, dan konsekuensi-konsekuansi yang muncul bagi kedua belah pihak. Pembahasan soal toleransi terkait dengan media

2 Di antara komunitas sedekah yang bergerak secara online termasuk Simpul Sedekah, Laskar Sedekah, Sedekah Rombongan, Sedekah Tahfizku, dan Yayasan Senyum.

sosial di sini akan dibagi menjadi dua: bagaimana dan sejauh mana ustaz/ustazah memberikan toleransi dalam komunikasi mereka dengan jemaahnya melalui media sosial, dan bagaimana ustaz/ ustazah dan jemaah saling bertoleransi dan berkompromi dalam menerapkan ajaran-ajaran Islam yang mereka pahami, baik secara *online* maupun *offline*.

Toleransi dalam Berkomunikasi di Media Sosial

Keterlibatan ustaz/ustazah dalam berbagai kelompok media sosial telah mempersempit jarak antara mereka dengan para jemaahnya. Para jemaah dapat menghubungi mereka secara *online* untuk menanyakan beragam isu atau masalah, mulai dari masalah fiqih sampai ke persoalan-persoalan yang lebih bersifat personal. Jika dulu, sebagaimana dikemukakan oleh Barendregt pada tahun 2009, SMS menyediakan cara yang cepat dan personal untuk menyampaikan pertanyaan pada seorang pendakwah, media sosial saat ini telah membuatnya menjadi lebih mudah lagi.

Cara berdakwah seperti inilah yang membuat Ustaz Muhammad Husein, yang telah disebutkan di atas, berhubungan dengan para tenaga kerja Indonesia di berbagai wilayah di Asia Tenggara, khususnya di Hong Kong. Ia telah membuat kelompok *whatsapp* yang terdiri dari para tenaga kerja Indonesia di luar negeri. Kemudahan ini harus diikuti dengan rasa toleransi yang tinggi karena Ustaz Muhammad harus bersedia menerima berbagai pertanyaan yang dengan mudah dilontarkan melalui media sosial tersebut. Pertanyaan-pertanyaan yang seringkali diutarakan oleh para pekerja melalui media sosial tersebut seringkali terkait dengan masalah hukum Islam, terutama terkait salat. Salah satu pertanyaan menarik, misalnya, disampaikan oleh seorang tenaga kerja perempuan soal hukum salat di kamar mandi karena hanya di tempat inilah ia bisa bebas beribadah tanpa rasa was-was dipecat oleh majikannya. Di sinilah ia ditantang untuk memberikan jawaban

yang cepat dan tepat serta dapat mentolerir kasus-kasus tertentu tanpa mengorbankan prinsip-prinsip hukum Islam. Ia mengatakan bahwa salat dalam keadaan tersebut diperbolehkan karena situasi khusus yang tidak memungkinkannya untuk dilakukan dalam tempat yang lebih layak.

Kemudahan untuk berkomunikasi langsung dengan ustaz melalui *whatsapp* juga membuat beberapa jemaah merasa nyaman dan aman untuk mengadukan permasalahan keluarganya. Ustaz Ainun (bukan nama sebenarnya) yang juga dari Yogya, misalnya, menjelaskan bahwa pernah ada seorang wanita yang mengirimkan pesan lewat *whasapp* dan kemudian menelponnya untuk mengadukan suaminya yang kedapatan berselingkuh. Pada kesempatan lain ia menerima pesan dengan tanda cinta (*love sign*), bahkan ia pernah menerima pesan dari seorang jemaah wanita yang mengatakan: "Ustaz, jika Allah menginginkan saya bersedia menjadi istri kedua ustaz." Ustaz Ainun mentolerir aduan seperti ini dengan menghubungkan wanita-wanita tersebut dengan seorang ustazah untuk memberikan berbagai nasihat dan jalan keluar.

Namun, toleransi dalam konteks hubungan ustaz dan jemaahnya terkadang juga mencapai batas yang sulit untuk ditolerir. Ustaz Qomarul Huda, misalnya, menceritakan bahwa ia pernah dihubungi oleh seorang jemaah wanitanya pada saat tengah malam untuk mengadukan suaminya yang berselingkuh. Ustaz mencoba untuk bertoleransi dengan menerima telepon di luar jam wajar tersebut dan bersimpati dengan memberikan nasihat supaya wanita tersebut sabar dan berdoa supaya suaminya mendapat hidayah. Akan tetapi, sang ustaz justru dituduh berselingkuh oleh suami dari wanita tersebut. Suaminya tersebut menghubungi istri Ustaz Qomarul Huda untuk melaporkan tuduhan "perselingkuhan" itu.

Dari penjelasan di atas jelaslah bahwa kemudahan dalam berkomunikasi melalui media sosial dapat menimbulkan beberapa dampak yang cukup negatif. Hal ini juga menjadi objek penelitian

beberapa sarjana. Penelitian Ilana Gershon, misalnya, berfokus pada isu "putus cinta" (*break up*). Dengan mengajukan pertanyaan "*what counts a bad breakup*?" (apa yang menjadikan perbuatan memutus pacar menjadi jelek?) seluruh respondennya menjawab dengan merujuk pada "*mediated breakups*", yaitu perbuatan memutus pacar melalui teks atau melalui *facebook* (Gershon, 2010: 199). Di sini dapat dipahami bahwa kemudahan komunikasi melalui teknologi juga perlu diimbangi dengan sikap moral yang baik.

Majelis Mutia dan Majelis Sahabat Cinta: Toleransi dan Kompromi Substantif

Toleransi dan, sampai batas tertentu, kompromi yang muncul antara ustaz/ustazah dan jemaahnya dapat ditemukan di beberapa majelis taklim. Satu contoh akan diambil di sini, yaitu Majelis Mutia. Majelis ini, yang dulunya dikenal dengan nama Majelis Dhuha Mutia Sholehah, berawal dari kepedulian Raisa Handayani untuk menyediakan media belajar yang bermanfaat bagi ibu-ibu muda yang menunggu anak-anaknya pulang dari sekolah. Ia mencoba mengubah kebiasaan ibu-ibu ini dari menghabiskan waktu di pusat perbelanjaan menjadi hadir di pengajian. Setiap beberapa bulan sekali majelis ini menggelar pengajian akbar dengan mengundang ustaz/ustazah yang lebih terkenal secara nasional. Dalam perkembangannya majelis ini lebih berfokus pada diskusi seputar isu-isu keseharian yang dihadapi oleh anggota pengajian.

Para pengurus Majelis Mutia menyadari bahwa banyak di antara jemaah pengajian yang hadir adalah mereka yang memiliki banyak masalah dalam hidupnya. Sebagaimana disampaikan oleh salah seorang pengurus: "Orang itu kan kalau sudah ada masalah hidup dia mencari Tuhan, betul kan? Kalau sudah mencari Tuhan dia mencarinya di mana ya? Gimana cara carinya, dicari di pengajian deh. Siapa tahu itu jalannya".[3] Beberapa anggota

3 Wawancara di Yogyakarta dengan Raisa Handayani (bukan nama sebenarnya), 16 Oktober 2014.

majelis memang memiliki masalah dalam keluarganya. Dalam wawancara dengan Agustina Melika (bukan nama sebenarnya), misalnya, seorang ibu dua anak yang telah bercerai dari suaminya, menghidupi keluarganya dengan cara mengontrakkan beberapa kamar rumahnya untuk mahasiswa. Siti Nurhidayah (bukan nama sebenarnya) juga seorang ibu dengan seorang anak laki-laki yang bercerai dari suaminya beberapa tahun yang lalu. Dia berupaya menopang hidupnya dengan membuka usaha *catering* kecil-kecilan. Beberapa anggota yang lain adalah para mualaf yang belajar tentang Islam melalui pengajian ini. Dewi Anggraini dan Dita Mustika (bukan nama sebenarnya), misalnya, adalah dua mualaf dari Bali yang masuk agama Islam ketika menikah.

Dengan konteks jemaah pengajian seperti tersebut di atas, maka para pengurus memiliki kriteria tertentu dalam memilih ustaz/ustazah yang dapat memberikan solusi atas berbagai masalah kehidupan. Selain itu, kriteria lain yang tidak kalah pentingnya adalah keterlibatan para pendakwah di media sosial (termasuk *whattsapp, facebook, line*), kemampuannya dalam berorasi publik, penampilan yang bagus, kemampuan untuk bercanda, dan untuk ber-*selfie* bersama jemaah. Pilihan ini sering jatuh pada beberapa ustaz/ustazah Salafi (Wiktorowicz, *Jurnal Middle East Policy,* No. 4, 2001: 20-21; Heykel, Meijer (ed.), 2014: 39; Wahid, 2014: 18).[4] Kita mungkin bisa bertanya apakah ada hubungan antara ustaz/ustazah Salafi, yang umumnya memiliki pandangan tekstual dalam rangka menjaga kemurnian Islam, dengan kebutuhan anggota pengajian untuk mencari solusi atas masalah-masalah kontekstual yang muncul dalam hidup kekiniannya. Seorang anggota Majelis Mutia memberikan pandangannya dalam mana toleransi dan kompromi bisa kita lihat:

---

4 Istilah '*Salafi*' berasal dari kata Bahasa Arab *salafa*, yang berarti mendahului. Istilah *Salaf* berarti pendahulu. Jadi istilah *al-Salaf al-Salih* berarti "pendahulu yang saleh" yang merujuk pada tiga generasi pertama pengikut Nabi Muhammad. Secara umum, *Salafi* memiliki pemahaman yang literal atas Qur'an dan Hadis dan menolak *taqlid* (penerimaan yang tidak kritis atas empat madzhab fiqh dalam tradisi Sunni) dalam rangka menjaga kemurnian agama Islam.

> "Di antara ustaz-ustaz Salafi saya suka mereka yang mau bergaul dengan orang lain, karena ngga ada gunanaya kalau mereka belajar agama tapi ngga mau dakwah... Kalau saya lebih senang dengan yang itu tadi, makanya diundang ke Mutia itu juga, "Ustaz foto yuk?" masih mau diajak foto, tapi ada juga ustaz yang nggak mau foto, cuman bedanya, "Bu, tapi jangan dishare ya.. takut terjadi fitnah," ada yang seperti itu. Tapi dishare juga nggak masalah juga akhirnya gitu lho. Karena sudah dishare mau apa lagi? Diajak foto juga masih mau, gitu. Terus ada juga ustadz yang harus sama istrinya.. Kenyataannya ya kita share juga di medsos, dan ustaz-ustaz itu juga ngga keberatan kok...".

Di sini terlihat jelas bahwa dalam era media sosial seperti sekarang ustaz/ustazah harus memiliki toleransi dan kompromi yang cukup besar dalam rangka memenangkan hati jemaahnya. Pada kesempatan yang lain pengurus Majelis Mutia juga pernah melarang seorang ustaz untuk mendiskusikan isu-isu terkait fiqih wanita (*fiqh al-mar'ah*). Hal itu dipicu oleh ceramah sang ustaz yang mengatakan bahwa haram hukumnya bagi wanita untuk merias wajahnya dan memakai minyak wangi di luar rumahnya. Pada pengajian berikutnya anggota yang hadir berkurang hampir 50%. Maka pengurus meminta ustaz tersebut untuk tidak menyentuh isu itu lagi karena khawatir kehilangan jumlah jemaah lagi. Jelas bahwa salah satu kriteria penting dalam pemilihan pendakwah bukan pada isi dakwahnya semata namun lebih pada upaya untuk menarik anggota pengajian dan jemaah yang baru.

Walaupun pengurus Majelis Mutia memilih beberapa ustaz/ustazah Salafi yang mereka anggap pintar dan berperspektif luas untuk mengisi pengajian, mereka tidak mau mengundang pendakwah Salafi yang lebih "keras". Para anggota pengajian dapat membedakan dengan jelas antara mereka yang lebih *"saklek"* dan "kaku" dengan yang lebih fleksibel. Seorang jemaah mengatakan:

> "Kalau saya pribadi sudah mantap sama ustaz dari cara penyampaiannya nggak *saklek*, satu, kedua itu gamblang, jadi jelas hadis ini keluar karena ini, kisahnya seperti ini, gitu jadi kita lebih yakin di situ. Tapi kembali lagi kebenarannya hanya Allah yang tahu, yang penting saya berusaha. Kalau memang sesuai akhirnya yang disampaikan ustaz itu masuk ke dalam hati ya saya lakukan."[5]

Pilihan pada ustaz/ustazah yang memiliki interpretasi atas ajaran Islam yang lebih fleksibel pada gilirannya membuka kemungkinan bagi anggota Majelis Mutia untuk menegosiasikan ajaran-ajaran tersebut. Walaupun jelas bahwa ideologi Salafi mengajarkan interpretasi yang tekstual atas doktrin Islam dalam rangka mempertahankan keasliannya, para ibu-ibu muda anggota pengajian ini seringkali menemukan jalan untuk kompromi:

> "Saya hanya memilih ajaran-ajaran Salafi yang simpel… Misalnya begini, foto di medsos haram, haduh hari gini nggak ada orang nggak foto di medsos, karena kalau semua haram akhirnya kalau digeser tujuannya apa? Kenapa? Haram itu kalau sudah mulai tujuannya untuk menarik lawan jenis, kalau untuk koleksi pribadi ya silahkan, kan sudah lain itu. Kalau dikit-dikit foto di medsos haram, terus kumpul dengan lawan jenis haram, komunikasi dengan lawan jenis haram, kan susah hari gini, padahal suami udah ngizinin, itu gimana?"[6]

Mengapa pengurus pengajian Majelis Mutia masih terus mengundang para ustaz/ustazah ini jika mereka tidak setuju dengan beberapa interpretasi mereka? Kutipan terakhir di atas menunjukkan bahwa para jemaah tersebut memiliki toleransi dan cara tersendiri dalam menginterpretasikan dan mengkompromikan ajaran-ajaran Salafi tersebut. Metode yang bertahap menjadi kunci

5 Wawancara dengan Sita Nurhidayah, 19 Februari 2016.
6 Wawancara dengan Raisa Handayani di Yogyakarta, 10 Juli 2017.

untuk mengikuti ajaran-ajaran tersebut, dan jika sang ustaz/ustazah meminta lebih maka jemaahnya akan mentolerirnya sambil mencari jalan untuk memodifikasinya. Jika mereka menjadi terlalu ”kaku” atau “ekstrem” maka mereka tidak akan diundang lagi.

Dari perspektif pendakwah sendiri, beberapa sikap toleran juga harus diambil dalam berhubungan dengan anggota pengajian ibu-ibu muda ini. Kita dapat melihat bahwa media sosial telah menjadi salah satu cara baru untuk mendakwahkan Salafisme. Hal ini telah memberikan kesempatan bagi beberapa ustaz/ustazah Salafi untuk merengkuh segmen baru komunitas Muslim *online* ini.

Salah satu ustaz yang cukup terkenal dan menjadi favorit anggota Majelis Mutia adalah Ustaz Abduh Tuasikal. Ustaz yang dilahirkan di Ambon pada tahun 1984 ini mendapatkan pendidikan dasarnya di tempat kelahirannya dan kemudian melanjutkan studi sarjananya di jurusan Teknik Kimia di Universitas Gadjah Mada. Pada saat yang sama ia juga belajar di sebuah pesantren di bawah Islamic Center Bin Baz (https://rumaysho.com/about-me),[7] sebuah lembaga pendidikan Salafi yang memiliki kaitan erat dengan beberapa lembaga di Timur Tengah, khususnya Saudi Arabia.[8] Ustaz Abduh melanjutkan pendidikan magisternya di King Saud University, Riyadh, dalam bidang *Polymer Engineering*. Selain itu ia juga mempelajari secara serius karya-karya Ibn Taimiyyahselama 6 tahun.[9]

Ustaz Abduh Tuasikal adalah penulis yang sangat produktif dan sangat aktif di media sosial. Ia secara rutin mengunggah tulisan-tulisan dan videonya di *instagram*, *twitter, youtube,whatsapp,* dan *website*. Hal ini tentu memudahkan banyak Muslim, termasuk anggota Majelis Mutia, untuk mengenalnya. Ia mendirikan dan memimpin Pesantren “Darush Sholihin” di Wonosari, Gunung

7 https://rumaysho.com/about-me.
8 www.binbaz.or.id
9 Ibn Taymiyyah(w. 1328) adalah salah seorang teolog Muslim terkenal pada masa klasik. Dia adalah seorang pengikut madzhab Hanbali yang memiliki tradisi yang kuat atas Hadis.

Kidul untuk masyarakat lokal. Ustaz Abduh mengatakan bahwa dakwahnya hanya fokus pada dua sektor: masyarakat miskin di daerah yang kurang berkembang dan masyarakat Muslim *online*.[10]

Jika kita mengunjungi kanal youtube Ustaz Abduh (DS TV), misalnya, kita bisa menemukan berbagai dakwahnya. Isu-isu yang dibahas cukup beragam mulai dari pacaran, busana Muslimah, sampai pada konsep *al-wala' wal-bara'* (kesetiaan dan ketidaksetiaan) dalam Islam dalam kaitannya dengan non-Muslim. Terkait dengan masalah hubungan antara laki-laki dan wanita dalam Islam, misalnya, ia secara tegas mengatakan bahwa komunikasi antara keduanya hanya boleh terjadi dalam konteks suami-isteri. Jika seorang laki-laki mengirimkan pesan *whatsapp* pada seorang wanita yang bukan isterinya, misalnya, maka wanita tersebut tidak boleh membalasnya atau ia dapat membalas dengan "Silakan hubungi suami saya".[11]

Dakwah yang disampaikan oleh Ustaz Abduh secara *online* telah menjangkau berbagai segmen komunitas Muslim, termasuk jemaah Majelis Mutia. Hal ini juga sesuai dengan target dakwahnya yang salah satunya difokuskan untuk komunitas Muslim *online*. Namun yang menarik untuk kita lihat di sini adalah bagaimana ia menyampaikan ajaran-ajaran Islam yang sudah ia unggah di berbagai platform media sosial (secara *online*) ke anggota pengajian (secara *offline*). Jika kita ambil satu contoh terkait kebolehan wanita Muslimah untuk ke luar rumah tanpa seorang *muhrim*, dalam *youtube* ia mengatakan tidak boleh. Namun menarik untuk dilihat bagaimana ia merespons pertanyaan dari seorang anggota Majelis Mutia dalam sebuah pengajian.

> "Ustaz Abduh pernah bilang bahwa kalau keluar rumah harus seizin suami, harus izin suami iya, tapi kalau harus sama muhrimnya belum pernah. Beliau mengatakan bagus kalau bisa begitu, tapi kalau ngga bisa ya zaman

10 Wawancara dengan Ustaz Abduh Tuasikal di Gunung Kidul, 23 Mei 2016.
11 Abduh Tuasikal, "Fikih Wanita." Dapat dilihat di You Tube.

> kan sudah berubah. Apalagi ngadepin ibu-ibu Mutia, ha...ha..., nggak mungkin lagi. Kurasa ustaz juga lihat *audien*-nya lah, nggak mungkin beliau terlalu *strict*."[12]

Contoh lain yang dapat disebutkan di sini adalah terkait busana bagi wanita Muslimah. Dalam berbagai akun media sosialnya Ustaz Abduh secara tegas menyebutkan batas-barat aurat wanita. Namun, anggota Majelis Mutia selalu menemukan jalan bagaimana mengkompromikan ajakan berbusana muslimah tersebut dengan konteks kekinian mereka.

> "Soal pakaian juga sama. (Dalam ajaran ustaz) pakaian yang syar'i tidak boleh ketat-ketat, tapi aku nggak bisa kalau pakai rok karena duduknya suka sembarangan, pakai celana tapi yang gede, itu pilihan. Kalau aku pakai rok kemana-mana roknya, malah kelihatan paha lagi, malah nggak beres, ya kan? Pakai celana yang gede. Kaos kaki harusnya kan aurat itu harus pakai kaos kaki, aku nggak bisa kalau pakai kaos kaki terlalu panas, ya pakai sepatu tutup depannya, jadi auratnya cuman dikit, hahaha.. ya kan? Kalau ini kan itungannya aurat kan harusnya pakai kaos kaki, oke opsiku aku pakai sepatu tutup depan."[13]

Pembahasan di atas telah menunjukkan bahwa para pendakwah pun juga harus mau bertoleransi dan melakukan kompromi untuk menyampaikan ajaran-ajarannya bagi wanita Muslim modern yang hidup di era media sosial. Apa yang biasa mereka sampaikan dalam komunitasnya yang lebih tertutup dan diterima tanpa reservasi, harus disesuaikan dan dikompromikan. Cara ini tentu diperlukan agar sesuai dengan kebutuhan jemaah yang hidup di era sekarang yang membutuhkan interpretasi yang lebih kontekstual.

12 Wawancara dengan Raisa Handayanidi Yogyakarta, 10 Juli 2017.
13 Wawancara dengan Raisa Handayanidi Yogyakarta, 10 Juli 2017.

Kesimpulan

Media sosial telah membuka sebuah wacana baru dalam bidang komunikasi, termasuk kaitannya dengan ekspresi kesalehan agama. Bagi beberapa pendakwah, misalnya ustaz/ustazah Salafi, media sosial telah membuka kesempatan untuk merengkuh segmen baru yang cukup aktif secara *online*. Bagi para anggota pengajian, media sosial pun telah menyediakan kesempatan untuk mengenal dan belajar dari beragam pendakwah. Diskusi di atas telah menunjukkan bagaimana ustaz/ustazah dan jemaah saling bertoleransi dan berkompromi dalam dunia *online* dan *offline*.

Dari sudut pandang pendakwah, kemudahan yang ditawarkan dalam berkomunikasi melalui media sosial memaksa mereka untuk mentolerir cara-cara jemaahnya dalam menghubungi mereka, walau terkadang hal itu cukup mengganggu. Selain itu, mereka juga harus mau cukup terbuka dalam menyampaikan ajaran-ajaran Islam sejauh dapat ditolerir guna memenuhi kebutuhan jemaah yang cukup beragam. Dari sudut pandang anggota pengajian, mereka juga mentolerir ajaran-ajaran ustaz/ustazah yang terkadang dianggap kurang sesuai dengan tuntutan hidup di zaman media sosial. Namun mereka selalu bisa menemukan jalan untuk berkompromi. Diskusi di atas juga menunjukkan bahwa isu terkait toleransi dan kompromi dalam realitas keseharian di Indonesia sangat kompleks. Hal ini jauh melampaui pembahasan tentang toleransi yang hampir selalu dikaitkan dengan hubungan antaragama atau antarumat beragama.

Bibliografi

Afdal, Geir. 2010. "The Maze of Tolerance". Dalam Kath Engebretson, *et.al*, eds. *International Handbook of Inter-religious Education*. London and New York: Springer.

Barendregt, Bart. 2009. "Mobile Religiosity in Indonesia: Mobilized Islam, Islamized Mobility and the Potential of Islamic Techno Nationalism". Dalam Erwin Alampay, (ed.). *Living the Information Society in* Asia. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Campbell, Heidi A. 2010. *When Religion Meets New Media*. London/NewYork: Routledge.

_________2005. "Spiritualising the Internet: Uncovering Discourses and Narratives of Religious Internet Usage."*Heidelberg Journal of Religions on the Internet*: 1 (1): Special Issue on Theory and Methodology.

Engelke, Matthew. 2010. "Religion and the Media Turn: A Review Essay," *American Ethnologist* 37 (2).

Gershon, Ilana. 2010. *The Breakup 2: 0. Disconnecting over New Media*.Ithaca: Cornell University Press.

Heykel, Bernard. 2014"On the Nature of Salafi Thought and Action". In Roel Meijer, ed. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. Oxford: Oxford University Press.

Hill, David dan Krishna Sen. 2005. *The Internet in Indonesia's New Democracy.* London: Routledge.

Lim, Merlyna. "Lost in Transition? The Internet and Reformasi in Indonesia". Dalam Jodi Dean, Jon Anderson dan Geert Lovink, eds. 2006. *Reformatting Politics: Networked Communications and Global Civil Society*. London: Routledge.

Slama, Martin. 2010. "The Agency of the Heart: Internet Chatting as Youth Culture in Indonesia". *Social Anthropology/ Anthropologie Sociale* 18 (3).

Turner, Bryan. 2007. "Religious Authority and the New Media". *Theory, Culture & Society* 24 (2).

Wahid, Din. 2014. "Nurturing the Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia". Ph.D dissertation submitted to the University of Utrecht.

Wiktorowicz, Quintan. 2001. "The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad", *Middle East Policy* VIII, No. 4.

Internet

https://rumaysho.com/about-me.

https://www.statistica.com.

www.binbaz.or.id

Abduh Tuasikal. *Fikih Wanita*. Youtube.

Wawancara

Raisa Handayani (bukan nama sebenarnya), Yogyakarta, 16 Oktober 2014.

Raisa Handayani (bukan nama sebenarnya), Yogyakarta, 10 Juli 2017.

Sita Nurhidayah (bukan nama sebenarnya), Yogyakarta, 19 Februari 2016.

Abduh Tuasikal, Ustaz, Gunung Kidul, 23 Mei 2016.

Biodata Singkat

Editor dan Penulis

Editor:

Suhadi merupakan dosen Pascasarjana *Interdisciplinary Islamic Studies* (IIS) di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan minat penelitiannya di bidang studi antariman. Dia menyelesaikan program doktoralnya di Radboud University Nijmegen Belanda dalam bidang *Inter-Religious Studies*. Diantara publikasinya adalah "Menu Bacaan Pendidikan Agama Islam di SMA dan Perguruan Tinggi", dalam Noorhaidi Hasan, *Literatur Keislaman Generasi Milenial: Transmisi, Apropriasi, dan Kontestasi*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 2018; "Dari Perbandingan Agama ke Studi Agama yang Terlibat", dalam Samsul Maarif, *Studi Agama di Indonesia, Refleksi Pengalaman,* Yogyakarta: CRCS UGM, 2017; *Protecting the Sacred: An Analysis of Local Perspectives on Holy Site Protection in Four Areas in Indonesia*, Yogyakarta: CRCS UGM-SfCG-Norwegian Embassy, 2016; *The Politics of Religious Education, The 2013 Curriculum, and The Public Space of The School,* Yogyakarta: CRCS-UGM, NICMCR, Kerk in Actie, 2015; *I Come from Pancasila Family: A Discursive Study on Muslim-Christian Identity Transformation in Indonesian Post-Reformasi Era*, Zurich: Lit-Verlag, 2014.

Penulis:

Emanuel Gerrit Singgih adalah guru besar di di Fakultas Teologi Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW) Yogyakarta. Dia memperoleh gelar doktor dari Universitas Glasgow, Inggris tahun 1982. Pada tahun 2011, Gerrit mendapat anugerah gelar *doctor honoris causa* dari Protestant Theological University di Kampen, Belanda. Selain mengajar di UKDW, dia juga mengajar di *Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS)* Yogyakarta.

Fatimah Husein adalah dosen di *Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran* Islam, *UIN Sunan Kalijaga* Yogyakarta dan anggota majelis *Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS)* Yogyakarta. Fatimah juga mengajar di *Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS)* UGM. Dia juga aktif melakukan penelitian dengan dukungan dari Institute for Social Anthropology, Austrian Academy of Sciences.

Fredy T. Widiyanto menyelesaikan program studi master di *Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS)*, Sekolah Pascasarjana Lintas Disiplin UGM dengan tesis tentang *Faith-Based Organization in Humanitarian Diplomacy: Study of Jesuit Refugee Service* in Yogyakarta. Saat ini Fredy menjadi salah satu manager program di Yayasan Desantara.

Gé M. Speelman adalah dosen di Protestantse Theologische Universiteit (PThU) Belanda. Gé aktif melakukan penelitian dalam hubungan Kristen dan Muslim di Belanda. Selain itu, dia menerbitkan cukup banyak buku dan artikel jurnal seputar hermeneutika antar agama, perempuan dan dialog, serta perkawinan antar umat beragama.

Klaas Spronk adalah professor dalam bidang Alkitab di Protestantse Theologische Universiteit (PThU) Belanda. Dia juga aktif di *the Institute for Contextual and Intercultural Reading of the Bible*. Spronk pernah menjadi direktur *Centrum voor Contextuele Bijbelinterpretatie* (Pusat Penafsiran Alkitab Kontekstual).

M. Alipour mendapatkan gelar Ph.D. di University of Qom, Iran. Dia pernah menjadi peneliti the *Netherlands Institute for Advanced Study* (NIAS) Belanda dan pernah menjadi asisten profesor dalam bidang Filsafat di *the Research Institute for Social Sciences and Islamic Studies*, Iran. Riset-risetnya di seputar bidang gender dan seksualitas, termasuk mengenai *queer theology*.

M. Amin Abdullah adalah guru besar dalam bidang ilmu filsafat dan merupakan dosen di Pascasarjana *Interdisciplinary Islamic Studies* (IIS) di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Saat ini dia menjadi anggota Dewan Pengarah Ilmiah, Dana Ilmu Pengetahuan Indonesia (DIPI) dan menjadi Ketua Komisi Kebudayaan di Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (AIPI).

Marthen Tahun adalah mahasiswa program doktoral di Protestantse Theologische Universiteit (PThU), Belanda. Dia juga menjadi peneliti di *Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS)*, UGM. Marthen merupakan salah satu peneliti dalam program *Contending Modernity Research Project* (2015-2017) yang mendapatkan dukungan dari University of Notre Dame, Amerika.

Mery Kolimon mendapatkan gelar Ph.D. dari The Protestant Theological University Kampen, Belanda. Dia pernah menjadi Direktur Program Pascasarjana Universiats Kristen Artha Wacana (UKAW) Kupang, Nusa Tenggara Timur. Selain itu Mery juga pernah menjadi koordinator Jaringan Perempuan Indonesia Timur untuk Studi Perempuan, Agama, dan Budaya (JPIT).

Rachel Iwamony menyelesaikan studi doktoralnya di Vrije Universiteit Amsterdam, Belanda. Saat ini dia menjadi dosen dan direktur Pascasarjana Teologi di Universitas Kristen Indonesia Maluku (UKIM). Rachel banyak melakukan penelitian dan terlibat langsung dalam dialog serta rekonsiliasi Kristen-Muslim dengan perspektif budaya *Pela* di Ambon.

Sahiron Syamsuddin adalah dosen dalam bidang tafsir Alquran di Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga

Yogyakarta. Sahiron mendapatkan gelar Ph.D. dari Otto-Friedrich University of Bamberg, Germany. Dia juga menjabat sebagai Wakil Rektor II UIN Sunan Kalijaga dan menjadi Ketua Asosiasi Ilmu Alquran dan Tafsir se-Indonesia (AIAT).

Wiwin S. Aminah adalah dosen pada Institut Agama Islam Darussalam (IAID) Ciamis, Jawa Barat. Saat ini dia sedang menempuh pendidikan doktoralnya di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan konsentrasi Studi Lintas Iman. Selain itu dia juga menjadi ketua dalam Srikandi Lintas Iman (Srili) Yogyakarta.

Zainal Abidin Bagir adalah Ketua Prodi di *Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS)*, Sekolah Pascasarjana Lintas Disiplin UGM. Selain itu dia anggota majelis *Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS)* Yogyakarta. Zainal pernah menjadi *Indonesian Associate for UNESCO Chair in Interreligious and Intercultural Relations* untuk Asia Pacific.

Costly tolerance, toleransi yang tidak "murah", berarti toleransi yang mensyaratkan kegigihan dalam mewujudkannya. Toleransi jenis ini bukan toleransi *ala* pemanis bibir atau toleransi yang gampang diobral. Karena untuk mencapainya butuh pengorbanan berat, *costly tolerance* sangat berharga dan tidak mudah dilupakan oleh masyarakat yang memperjuangkannya.

Buku ini terdiri dari lima belas tulisan para sarjana-praktisi Muslim dan Kristen dari Indonesia serta Belanda mengenai konsep dan praktik toleransi. Tema yang dibahas cukup luas, seperti teologi, analisis kitab suci, kajian gender dan orientasi seksual, demokrasi, pluralisme, rekonsiliasi, migrasi dan konflik nilai, perdamaian pasca konflik, pengalaman lembaga filantropi, serta dialog intra agama. Tulisan-tulisan yang disajikan merangkum perkembangan diskursus dan tantangan baru dialog dalam konteks masyarakat Kristen dan Muslim di Indonesia serta Belanda.

The Netherlands-Indonesia Consortium for Muslim-Christian Relations (NICMCR) adalah jaringan universitas dan organisasi masyarakat sipil di Belanda dan Indonesia, yang terdiri dari para cendekiawan, pemimpin agama dan praktisi. Mereka berbagi pandangan dan pengalaman untuk mengatasi tantangan agama di ruang publik Belanda dan Indonesia dewasa ini.

Center for Religious and Cross-cultural Studies
Sekolah Pascasarjana Lintas Disiplin, Universitas Gadjah Mada
www.crcs.ugm.ac.id